HISTORIA MEXICANA

VOL. XXXIX ENERO-MARZO, 1990 NÚM. 3

155



EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR EL CENTRO
DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE EL COLEGIO DE MÉXICO

Fundador: DANIEL COSÍO VILLEGAS
Directora: CLARA E. LIDA
Redactora: DOROTHY TANCK DE ESTRADA

HISTORIA MEXICANA es una publicación trimestral de El Colegio de México. *Suscripción anual*: En México, 54 000 pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 26 dólares; instituciones, 34 dólares. En otros países: individuos, 42 dólares; instituciones, 60 dólares.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Sta. Teresa
10740 México, D.F.

ISSN 0185-0172

Impreso y hecho en México / *Printed in Mexico*
Programas Educativos, S.A. de C.V., Chabacano 65-A, 06850 México, D.F.
Fotocomposición y formación: Literal S. de R.L. MI.

Certificado de licitud de título núm. 3405 y licitud de contenido núm. 2986, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, el 30 de septiembre de 1988

HISTORIA MEXICANA

VOL. XXXIX ENERO-MARZO, 1990 NÚM. 3

155

SUMARIO

EXAMEN DE LIBROS

VIÑETA DE LA PORTADA

Ilancueitl, princesa de Culhuacan. *Mapa Tlotzin* (1886).

PRESENTACIÓN

AL INICIAR ESTA NUEVA SECCIÓN, *Historia Mexicana* abre sus páginas al examen de opiniones diversas, de puntos de vista distintos, a veces opuestos, sobre asuntos de interés para los historiadores. El *debate*, como lo concibe esta revista, es una incitación a la reflexión, al diálogo crítico, incluso a la refutación cordial, con el afán de inducir al conocimiento y fomentar desde la palabra impresa la pluralidad de corrientes historiográficas que confluyen en nuestra disciplina y que de ella surgen. En este sentido, *Historia Mexicana* bien puede preciarse de continuar así los propósitos iniciales de sus fundadores y de darles el impulso de una experiencia acumulada durante casi cuatro décadas.

Este primer *Debate*, se inicia con la colaboración de cuatro distinguidos estudiosos del pasado mexicano. Huelgan en este caso las presentaciones, pero de ninguna manera sobra agradecer su participación en esta empresa. Nunca es fácil contar con textos clave para repensar la historia y mucho menos con la voluntad —y el tiempo— de sus autores para preparar trabajos particulares y exponer, refutar, sostener y cuestionar distintos aspectos de los asuntos tratados. Nuestros cuatro colaboradores se han lanzado a esta tarea con el afán auténtico de examinar posturas encontradas y avanzar en el conocimiento científico a través del diálogo aunado a la crítica rigurosa. Hacemos votos porque otros sigan pronto su ejemplo a través de estas páginas.

El texto central de Enrique Florescano es una versión revisada de su reciente discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, sobre la fabricación de la memoria histórica a través del mito como vehículo de un ideal colectivo, de una identidad nacional. Con estilo ágil y claro, Florescano replantea el estudio del relato mítico, en este caso en el mundo mexica, no como una narración de hechos realmente ocurridos sino como el discurso simbólico que interpreta, recrea y legitima el pasado. Para sustentar su análisis, este autor recurre al examen de la estructura mítica a través de la descodificación del pensamiento antiguo y de los símbolos, de la hermenéutica del relato, del estudio del valor semántico del mito. La tensión y resolución del conflicto entre la historia objetiva y la ficción del mito son, en esencia, los hilos conductores de la sugerente reflexión con la que Florescano abre este *Debate*.

Alfredo López Austin, Pedro Carrasco y Georges Baudot centran sus comentarios en el problema de la dicotomía o de la fusión del mito y la historia y, aunque parten de supuestos diversos, llegan a coincidencias generales. La relación entre el arquetipo y la individualidad, entre los dioses y los hombres, entre los paradigmas y los casos, entre lo sagrado y lo secular presenta innumerables escollos para el arqueólogo, el historiador, el antropólogo, el filólogo. Para estos comentaristas, la exégesis del mito por sí sola no es suficiente, y sus propuestas, según sus intereses y enfoques particulares, van desde la revisión crítica y empírica de la historiografía existente —sobre cuyo carácter contradictorio no parece haber duda—, hasta la interpretación detenida de los múltiples componentes culturales, humanos, sociales que integran las diversas versiones de la tradición histórica de un pueblo y su comparación con la de otros semejantes. A estas propuestas añaden el examen del discurso mítico según los instrumentos que proporcionan el análisis textual e iconográfico, el estudio del significado de la lengua, de las creencias, del complejo universo de imágenes y símbolos, y el contraste y la comparación entre los lenguajes simbólicos nuevos y los viejos mecanismos mitogenéticos.

En su réplica, Enrique Florescano recapitula y puntualiza

lo esencial de su argumentación y responde, implícita o explícitamente, a sus comentaristas. Reitera la dificultad de penetrar los sistemas míticos de una cultura con los instrumentos y categorías tomados de culturas ajenas, y subraya lo específico del pensamiento, del lenguaje y de los símbolos de un universo particular. En su respuesta cuestiona la idea de que los textos históricos sobre el pasado remoto tengan mayor autoridad para su estudio que los relatos míticos, y lleva su argumentación hasta dudar del valor mismo de las fuentes tradicionalmente utilizadas por los historiadores. La falta de fuentes fidedignas, el anacronismo de los textos antiguos, el problema de la confiabilidad es, para Florescano, obstáculo insalvable en el análisis del pasado a través de la historiografía establecida y uno de los argumentos principales para rescatar la interpretación del mito como un camino alternativo para llegar a la historia verdadera.

No es aventurado anticipar que los lectores tienen en sus manos textos importantes que, además de replantear nuevos caminos hacia el conocimiento del pasado mesoamericano, los incitarán a repensar el problema del análisis histórico y de los instrumentos, categorías y métodos del historiador. Sin embargo, ni este *Debate* ni los que le sigan pretenden responder todas las preguntas, llegar a conclusiones definitivas o desembocar en una discusión cerrada. Por el contrario, nuestro propósito en *Historia Mexicana* es insistir en que todos los temas y problemas están siempre abiertos al debate intelectual, y que todo debate auténtico, por su misma naturaleza, siempre será una *opera aperta*.

C.E.L.

MITO E HISTORIA EN LA MEMORIA NAHUA

Enrique FLORESCANO
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

CUANDO LOS MEXICAS LLEGARON A LAS tierras circundadas por un anfiteatro de montañas altas y contemplaron el paisaje de luz clara donde resplandecían lagunas transparentes, vieron elevarse, en las orillas de los lagos y a lo largo del valle, innumerables columnas de humo translúcido que denunciaban la presencia de múltiples hogares, y observaron maravillados un horizonte de tierras sembradas donde sobresalían las cañas verdes del maíz, los caseríos dispersos entre las milpas y una serie de poblados compactos en cuyas plazas y calzadas se levantaban templos y edificios de piedra labrada. El valle luminoso y de apariencia fértil era una tierra densamente poblada, un sitio ocupado por grupos campesinos que lo habían habitado de manera ininterrumpida muchos siglos antes de llegar a él la tribu de cazadores errantes que eran entonces los aztecas. Visión a la vez deslumbrante y abrumadora, porque si la imagen espléndida del valle determinó en los jefes de la tribu de cazadores la ambición de asentarse en esas tierras, la presencia de antiguas poblaciones agrícolas, poseedoras de saberes ancestrales y prestigiosos, se convirtió desde entonces en una llaga viva, en un baldón que permanentemente descubría su condición de extraños al medio en que vivían poblaciones campesinas que los aventajaban en el conocimiento de los misterios del cielo y de la tierra.

Desde su arribo a las goteras del valle transparente, hasta la trágica caída de la gran ciudad edificada en el centro de la

laguna, los mexicas vivieron acuciados por dos obsesiones. Una fue identificarse con el medio extraño que habían elegido como morada, y que, aun dominado por las armas, se resistía a aceptarlos; y otra asimilar, hasta hacerlos pasar por propios, los conocimientos y los símbolos culturales de las antiguas civilizaciones que habían creado un milagro anualmente renovado de la germinación de las semillas, los mitos cosmogónicos que revelaban el ordenamiento del mundo, los dilatados panteones de deidades protectoras, los calendarios y rituales que celebraban los actos fundadores de los dioses, las formas de trabajo y los ideales de vida que regían la conducta de los habitantes del valle. Su condición de advenedizos en tierra antigua, y la torturante convivencia con sociedades de desarrollo cultural superior, fueron, quizá, las motivaciones principales que los indujeron a crear su mística de pueblo mesiánico, señalado entre todos para mantener la energía del cosmos mediante el sacrificio de corazones humanos, y a construir una imagen arquetípica de sus orígenes y de su fulgurante ascenso al primer lugar entre todas las naciones. Como todos los conquistadores de pueblos antiguos, la tribu de cazadores beligerantes tuvo que aprender un arte más arduo que el de la guerra para incrustar los mitos y deidades norteñas en las densas capas de creencias religiosas y constelaciones de dioses acumuladas por las civilizaciones agrícolas que los habían precedido en la conquista efectiva de las tierras fértiles.

El más famoso de los mitos mesoamericanos, el que narra en forma sinfónica la creación y destrucción de los cuatro soles y la instauración del quinto, es una muestra de esa obsesiva compulsión de legitimidad que se observa en los textos míticos, legendarios e históricos que nos legaron los mexicas. Considerado primero como un relato fantasioso, o como un producto peculiar de la cosmovisión mexica, hoy sabemos que el mito nahua de la creación de los soles forma parte de un núcleo mítico muy antiguo y extendido en Mesoamérica. Una serie prolongada de estudios ha mostrado que además de sus aspectos cosmogónicos, el relato de la creación de los soles da cuenta de un enfrentamiento entre poblaciones agrícolas sedentarias y pueblos nómadas invasores, que los aztecas

sobrepusieron a los relatos más antiguos su propia interpretación del origen del cosmos, y que mediante estas manipulaciones pretendieron hacerse pasar por los fundadores de una nueva era.[1]

Ya los primeros estudiosos del mito habían denunciado la intromisión, entre los dioses encargados de la creación del cosmos, de *Huitzilopochtli*, la deidad tribal de los mexicas, a quien el texto nahua sitúa al lado de *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*, elevándolo al rango que tenían las deidades de mayor antigüedad y linaje en el altiplano central.[2] Nuevas investigaciones descubrieron que mientras algunas versiones citan la existencia de tres o cuatro eras, el relato de los mexicas es el único que habla de cinco, recortando y empequeñeciendo los acontecimientos ocurridos en las cuatro precedentes, y haciendo de la quinta el escenario privilegiado de los hechos fundadores de una nueva época: la creación del cosmos y del hombre, la invención del fuego, la agricultura, las ciencias, la cultura... Esta era, gobernada por el sol de movimiento, era la edad de los aztecas, la época que vio nacer y culminar el poder mexica.[3]

Revisiones posteriores mostraron que los datos citados en diversos pasajes del mito no correspondían ni a la época ni a las características de la evolución cultural de los mexicas. Así, aun cuando las versiones nahuas de la creación del quinto sol sitúan este acontecimiento en la ciudad sagrada de Teotihuacan, de hecho no se alude a la historia de este centro irradiador de civilización que dominó la vida del valle entre los años 200 a.C. y 750 d.C. Por el contrario, tanto en los relatos míticos como en los textos históricos nahuas la historia

[1] El estudio más reciente y amplio del mito cosmogónico de la creación de los soles es el de GRAULICH, 1987, III.

[2] Seler, por ejemplo.

[3] Las versiones aztecas del mito cosmogónico se encuentran en la *Leyenda de los Soles* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. En el siglo pasado Alfredo Chavero señaló que había "Cuatro Soles para los toltecas y cinco para los aztecas". GRAULICH, 1987, pp. 80-82, muestra que la división en cuatro eras o soles se encuentra entre los mayas, los quichés, los mixtecas, en la cultura de la región Puebla-Tlaxcala, entre los toltecas y en la estructura del calendario de fiestas de los pueblos del valle de México. Véase también GRAULICH, 1988, pp. 54-57.

comienza con el quinto sol, que es la edad de los toltecas y principalmente de sus herederos, los mexicas. En lugar de la historia de las antiguas civilizaciones originarias del valle, los textos míticos ofrecen una imagen magnificada de los invasores norteños, cuyo punto más alto es la narración de la legendaria Tula de los toltecas y de su dios, gran sacerdote y héroe cultural: Quetzalcóatl.

La imagen que presentan los textos nahuas de Tula es la de la civilización y la abundancia. Los toltecas aparecen como la expresión misma de la sabiduría: son los inventores de la cuenta del tiempo y de las artes adivinatorias, los expertos en el conocimiento de las plantas, las ciencias, la religión y los libros pintados, y los más renombrados ejecutores de las artes: escultura, arquitectura, orfebrería, pintura, lapidaria, plumería, tejido, música...[4] Tula, su ciudad, es una urbe opulenta y grandiosa ornada por edificios magníficos, como el llamado templo de Quetzalcóatl, que se compone de cuatro santuarios dispuestos en la dirección de los rumbos del universo:

> El uno estaba hacia el oriente, y era de oro, y llamábanle aposento o casa dorada, porque en lugar de encalado tenía oro en planchas y muy sutilmente enclavado; y el otro aposento estaba hacia el poniente, y a éste le llamaban aposento de esmeraldas y de turquesas, porque por dentro tenía pedrería fina de toda suerte de piedras, todo puesto y juntado en lugar de encalado, como obra de mosaico, que era de grande admiración; y el otro aposento estaba hacia el mediodía, que llaman sur, el cual era de diversas conchas mariscas, y en lugar del encalado tenía plata, y las conchas de que estaban hechas las paredes, estaban tan sutilmente puestas que no parecía la juntadura de ellas; y el cuarto aposento estaba hacia el norte, y este aposento era de piedra colorada y jaspes y conchas muy adornado.[5]

A esta descripción de Tula y los toltecas se añadió otra imagen portentosa que describía el reino de Quetzalcóatl como una especie de paraíso agrícola o jardín de la abundan-

[4] SAHAGÚN, 1907, fols. 172-175; LEÓN PORTILLA, 1980, pp. 28-30.
[5] SAHAGÚN, 1956, II, p. 185.

cia, donde el algodón germinaba en copos multicolores, las vainas de cacao eran tan voluminosas que los árboles se desgajaban por el peso asombroso de los frutos, proliferaban los pájaros de cantos armoniosos y plumaje encendido, como el quetzal, y el maíz

> era abundantísimo y las calabazas muy gordas [. . .] y las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas; y las cañas de bledos eran muy largas y gordas y [. . .los hombres] subían por ellas como por árboles [. . .] y los dichos vasallos del dicho *Quetzalcóatl* estaban muy ricos y nos les faltaba cosa ninguna, ni había hambre. . .[6]

La creación de esta imagen idílica de los toltecas y del reino de Quetzalcóatl fue una de las construcciones más logradas y duraderas de la mitología nahua. Gracias a la invención de una Tula mítica, que reunía en un halo mágico las imágenes maravillosas del origen de la sabiduría y las artes, la abundancia agrícola, la metrópoli santa y el dios civilizador, los antepasados de los mexicas, los chichimecas que invadieron las tierras donde antes había imperado el poder y la civilización de Teotihuacan, se transformaron en sinónimo de agricultores y sabios, y para las generaciones siguientes fueron el pueblo que había originado todos los conocimientos útiles y prestigiosos. Continuando una tradición que sin duda habían iniciado los toltecas históricos, y antes de ellos las sucesivas oleadas de pueblos del norte que invadieron las tierras de las viejas civilizaciones agrícolas, los mexicas transformaron el pasado tolteca en la época mítica donde nació la civilización, al mismo tiempo que ellos se presentaron como los herederos y continuadores de ese pasado prestigioso.

Hoy sabemos que los textos que transmitieron esa imagen maravillosa de Tula y los toltecas se elaboraron a partir de cantos y pictografías que se enseñaban y reproducían en el *calmecac* y en los templos, en las instituciones educativas donde se formaban los sacerdotes y dirigentes mexicas.[7] Pero

[6] SAHAGÚN, 1956, I, p. 279; III, pp. 184-189.

[7] Fray Diego Durán anotó que "En las casas reales y de los señores [. . .] todos ellos tenían sus cantores que les componían cantares de las

durante el largo periodo en que no era dado comparar lo que decían los textos con los conocimientos producidos por la arqueología, la imagen creada por los toltecas y mejorada por los mexicas fue la que predominó en la explicación histórica. El mito se convirtió en historia y por mucho tiempo los expertos y los estudiantes del pasado de México ignoraron que leían y transmitían un mito forjado por un pueblo de cazadores norteños sedentarizados.

En 1941 Wigberto Jiménez Moreno, Alfonso Caso, Jorge Acosta y otros historiadores y arqueólogos comenzaron a demoler la imagen de la Tollan mítica fraguada por los mexicas, al demostrar que la Tula de Hidalgo, la ciudad que se desarrolló entre los años 900-1250 d.C., era en verdad la Tula histórica a la que se referían en forma legendaria los textos nahuas, y no Teotihuacan, la gran urbe que por su monumentalidad se había identificado con las descripciones maravillosas de la Tula mítica.[8] A partir de este primer esfuerzo desmitificador, sucesivas generaciones de arqueólogos, historiadores, antropólogos y etnólogos se dedicaron a reconstruir la historia antigua de México en sentido inverso a como la elaboraron los aztecas: de atrás para adelante, desde los orígenes hasta los tiempos recientes, ubicando con rigor la evolución de las diferentes culturas y comparando los datos arqueológicos con los textos e interpretaciones que las sucesivas generaciones hicieron de sus antepasados.

Gracias a este esfuerzo ingente y delicado, que se parece a la obra de los restauradores de palimpsestos o de pinturas antiguas, que apoyados en conocimientos eruditos van separando con artes sutiles los textos y pinturas correspondientes a diversos autores y épocas, hasta descubrir en el remoto original y en cada versión restaurada nuevas relaciones y más acuciantes maravillas, hoy podemos leer con mayor claridad, tanto en los monumentos como en los textos míticos e históri-

---

grandezas de sus antepasados y suyas [. . . y] había otros cantores que componían cantares divinos de las grandezas y alabanzas de los dioses y éstos estaban en los templos", DURÁN, 1967, I, p. 195.

[8] JIMÉNEZ MORENO, 1941, V, pp. 79-84; ACOSTA, 1940, IV.

cos, las diferentes interpretaciones y simbolismos que cada época elaboró de sí y de su pasado.

Los estudiosos del mito en las sociedades sin escritura afirman que todo discurso hablado es un mito en potencia, pero que éste sólo se convierte en tal cuando es escuchado, aceptado y difundido por sus oyentes, por una colectividad que cree en él y lo repite. "Las obras individuales —dice Lévi-Strauss— son todas mitos en potencia, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su *mitismo*."[9] Esto quiere decir que en una cultura donde la memoria se conserva a través de la repetición de lo que se oye y se dice, sólo puede haber versiones, no un texto único y canónico.[10] Estas observaciones sobre el mito transmitido oralmente valen también para los mitos mesoamericanos, que son una mezcla de oralidad y escritura. Gracias a la repetición y variación a través de los siglos de los mitos que se refieren a Tula, los toltecas, Quetzalcóatl y la creación de los soles, disponemos hoy de una serie de versiones cuya difusión territorial y recordación milenaria son una demostración irrefutable de su profunda aceptación en las sociedades que los recrearon y transmitieron hasta nosotros. Sin embargo, para comprender su sentido, explicar sus relaciones internas y descubrir sus transformaciones a través del tiempo, más que el saber de los historiadores ha sido útil la experiencia reciente de los etnólogos, y la aplicación de nuevos méto-

[9] LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 566. El texto completo que enmarca esta frase dice así: "Admitamos pues que toda creación literaria, oral o escrita, no puede ser al comienzo sino individual. En tanto sea entregada en el acto a la tradición oral, como acontece entre los pueblos sin escritura, sólo los niveles estructurales que descansan en fundamentos comunes se mantendrán estables, en tanto que los niveles probabilistas manifestarán extrema variabilidad, función por su lado de la personalidad de los narradores sucesivos. No obstante, durante el curso del proceso de transmisión oral estos niveles probabilistas tropezarán unos con otros, liberando progresivamente de la masa del discurso lo que podrían denominarse sus partes cristalinas. Las obras individuales son todas mitos en potencia, más es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su "mitismo".

[10] Véase DETIENNE, 1985, pp. 53-57. Entre los estudios que han destacado la importancia del mito y de la memoria que combina la variación con la repetición, sobresalen los de Jack Goody. Véase GOODY, 1968 y 1977.

dos que ayudan a descifrar símbolos herméticos o distantes a nuestra cultura.

Marcel Mauss, un cultivador de los estudios etnológicos en las sociedades sin escritura, recomendaba a sus alumnos jamás bucar "el texto original, porque —decía— no existe".[11] Quería decir que una de las características de la memoria oral es la repetición de una intriga o argumento básico que sin embargo cada ejecutante transforma, imprimiéndole modificaciones sucesivas que, a su vez, sólo son transmitidas en tanto que son aceptadas por el auditorio al que van dirigidas.

Como otros etnólogos Mauss proponía lo que entonces era casi una herejía para los historiadores: aceptar todas las versiones sobre un hecho, otorgándoles el mismo grado de veracidad, sin cuidarse del fetichismo de la fuente primaria que los historiadores, apoyados en una larga práctica escritural, habían convertido en texto canónico para fundar cualquier investigación que pretendiera ser rigurosa. Gracias a que los frailes que vinieron a catequizar a los indígenas procedieron como etnólogos *avant la lettre* y recogieron las diversas versiones que les ofrecían los informantes indígenas sobre su pasado y tradiciones, disponemos de muchos textos que narran el mismo mito pero con variaciones de tiempo y lugar. Así, cuando hoy encontramos la repetición de un mismo mito manifestada en versiones diferentes, en lugar de sentirnos atribulados por la "contradicción interna" de las fuentes, podemos seguir el ejemplo de Lévi-Strauss y abismarnos en la búsqueda del núcleo básico que conforma la estructura de un mito expresado en distintas versiones.[12] O, como es costumbre entre historiadores, podemos también perseguir la continuidad y transformación del mito en el tiempo, o echarnos hacia atrás y buscar las primeras manifestaciones de una matriz mítica que alimentó a una familia extensa de relatos que sigue reproduciéndose y dispersándose por el mundo.[13]

[11] *Manual*, 1947, p. 97; DETIENNE, 1985, p. 52.

[12] Véase "La structure", 1958, pp. 227-255; y los estudios contenidos en LÉVI-STRAUSS, 1981.

[13] Véanse diversos ejemplos de estudios modernos sobre el mito en la obra ya citada de DETIENNE, 1985 y en KIRK, 1985.

EL EDÉN DE LA FERTILIDAD

No es un azar que sean éstos los enfoques que enriquecen y profundizan la relación entre mito e historia, y que sean éstos los caminos por los que hoy transitan los etnólogos, los arqueólogos y los historiadores que estudian la historia antigua de México. Así, ahora descubrimos que la presentación de la Tula mítica como una suerte de edén de la abundancia o Arcadia feliz es una transposición a la adusta Tula de los toltecas de un ideal de la fertilidad construido por sociedades campesinas anteriores. Apoya esta interpretación el hecho de que el algodón, el cacao, la tierra pródiga, el quetzal y los pájaros de cantos y colores exóticos no son característicos de la región de Tula, sino de las tierras calientes de la costa del Golfo de México y de las selvas tropicales húmedas del sur. La misma evolución de Mesoamérica señala que esta imagen de Tula corresponde a lugares donde siglos antes se desarrolló la civilización olmeca o la gran cultura maya. Si este mito no proviene de estas culturas, lo cierto es que transmite una imagen de fertilidad y riqueza agrícola extraña al medio de Tula, y evoca un ideal de vida campesina que no concuerda con el desarrollo cultural de los grupos procedentes del norte.

Pero si el edén agrícola de los textos nahuas no concuerda con el paisaje de la Tula de Hidalgo, la pregunta que cabe es ¿de dónde tomaron los toltecas la imagen de este paraíso de la abundancia y por qué lo ubicaron, ellos mismos o los aztecas, en Tula? En el altiplano central la representación más antigua de la fertilidad y la abundancia vegetal corresponde al llamado Mural de las ofrendas del Templo de la agricultura, en Teotihuacan (fig. 1). Estas pinturas, que se han fechado entre los años 200 y 400 d.C., exhiben figuras humanas (al parecer extranjeros, que por su vestimenta se han identificado con poblaciones de la región centro-meridional de Veracruz), en actitud de presentar ofrendas (pelotas de hule, plumas verdes de quetzal, guacamayas, semillas y tortillas), a dos deidades, ubicadas en uno y otro extremo del mural, que tienen forma de montañas y plataformas piramidales. En la parte baja de esta escena corre el agua en forma ondulada y en el medio de la corriente se ven piedras preciosas. En dos

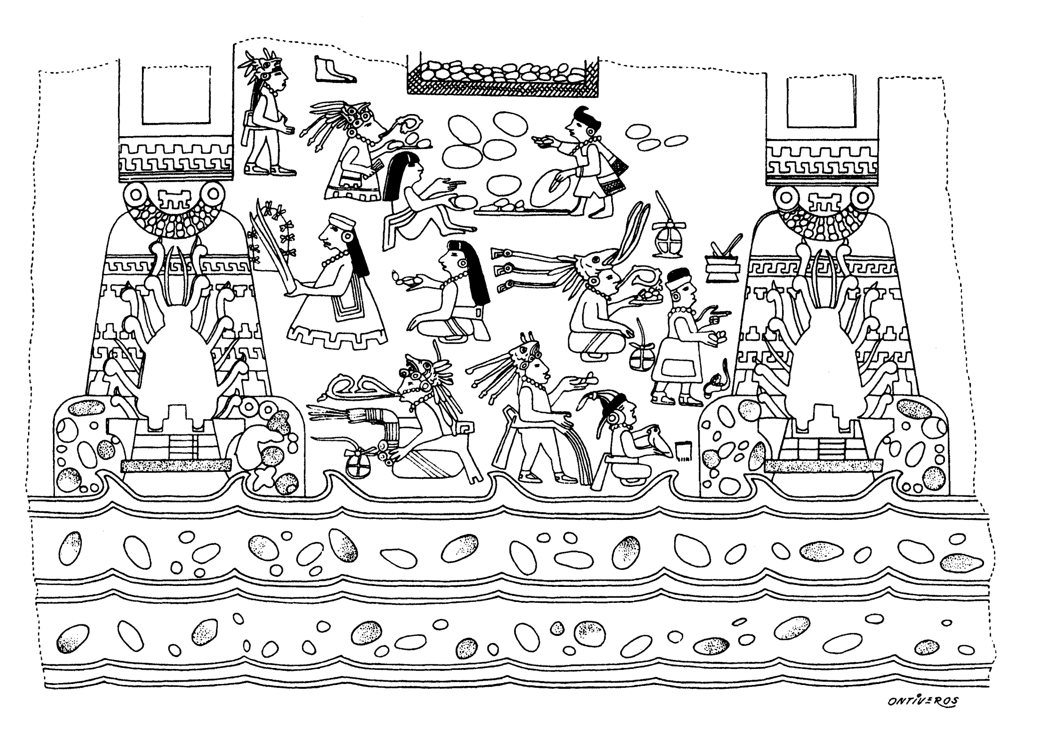


FIGURA 1. Mural de las ofrendas. Templo de la agricultura. Teotihuacan.

murales contiguos a éste domina la representación del agua y se acentúa su poder reproductor a través de lirios acuáticos, caracoles, conchas, moluscos, semillas y piedras verdes preciosas, símbolos de la fertilidad.[14]

La imagen más lograda del poder reproductor de la tierra y el agua se plasmó en un célebre mural teotihuacano, bautizado por Alfonso Caso con el nombre de Tlalocan o paraíso de Tláloc (fig. 2). La figura central de esta pintura descansa en una plataforma decorada con flores en cuyo interior hay una cueva donde se ven estrellas de mar, chalchihuites y semillas, y de la cual salen dos borbotones de agua, uno de color azul y otro rojo, que dan origen a una corriente que forma la superficie acuática de la parte baja del mural. La deidad que ocupa el centro de la pintura parece emerger de estas aguas nutricias y toda ella evoca el agua: de su boca brotan dos corrientes de agua y de sus manos escurren las aguas pluviales en forma de grandes gotas. La parte superior de esta deidad, que hoy se sabe que no es Tláloc sino una entidad femenina, está cubierta por un gran penacho en forma de pájaro quetzal (o de búho, según otras interpretaciones), y la correspondiente a la cara combina elementos del antiguo dios del fuego (los ojos romboides) y de los dioses de la lluvia que la emparentan con la figura del Mural de las ofrendas y con la escultura monumental de la llamada Diosa del agua hallada en la plaza de la pirámide de la Luna. Detrás del gran penacho de plumas verdes brotan dos árboles o enredaderas que se entretejen y forman un gran árbol mitológico de la vida. Los dos troncos del árbol al cruzarse hacen el símbolo conocido entre los aztecas con el nombre de *ollin*, y como éste, cada rama tiene un color: la rama roja está salpicada de flores y la amarilla está llena de mariposas. Ambas ramas terminan en floraciones y escurrimientos de agua y en su alrededor hay pájaros que vuelan o se posan en el árbol.

A los lados de esta imagen que convoca los poderes del agua y la fertilidad, dos oficiantes con vestido femenino sostienen en una mano la bolsa ritual del incienso mientras que de la otra sale un chorro de semillas que fertilizan las aguas

[14] VILLAGRA CALETI, 1971, X, pp. 138-141; WINNING, 1987, I, pp. 41-46.

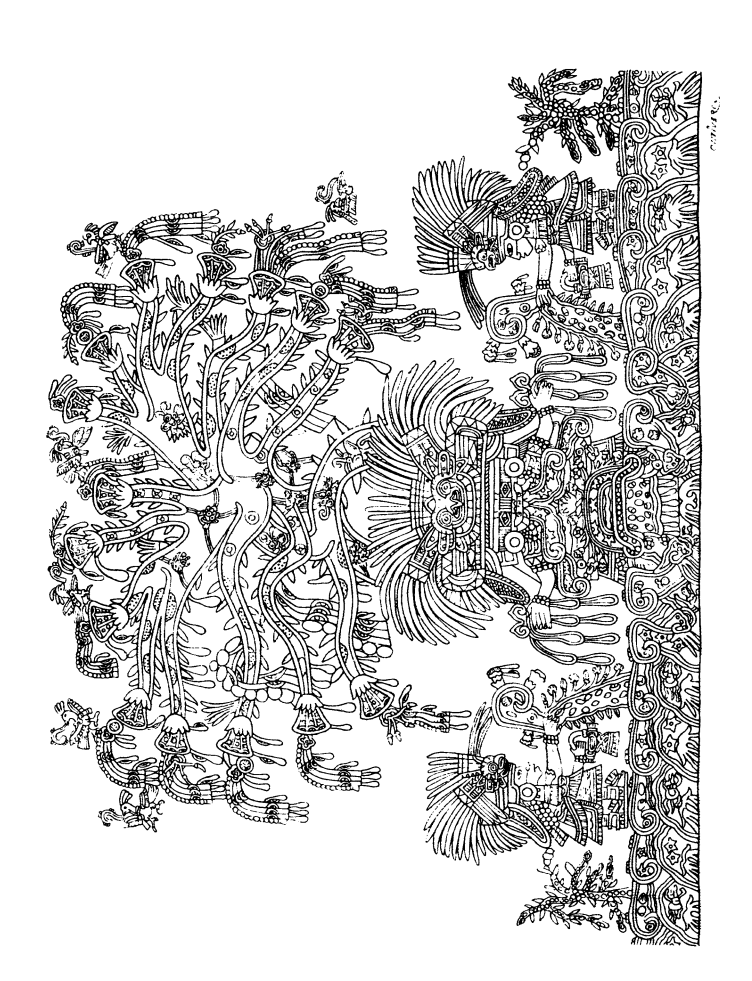


FIGURA 2. El Tlalocan o paraíso de Tlaloc. Tepantitla, Teotihuacan.

de la parte baja, de la cual a su vez brotan plantas. En el talud de este palacio dedicado a la celebración de las fuerzas de la fecundidad, está la famosa pintura del paraíso, donde decenas de figurillas humanas parecen deleitarse en un paisaje de corrientes de agua, fuentes brotantes, humedad, semillas nutricias, mariposas, pájaros, plantas y cantos floridos. Los bordes que enmarcan la pintura representan corrientes de agua azules y rojas entrelazadas, formando de este modo una sucesión de símbolos *ollin*, en medio de las cuales se ven intercaladas cabezas del dios Tláloc. Ninguna otra pintura, códice o texto mesoamericano ha logrado expresar con tal vigor, mediante una combinación afortunada de elementos realistas y simbólicos, el acto maravilloso del surgimiento de la vida vegetal producido por la conjunción del agua y de la tierra.[15]

Con toda razón esta imagen sublimada de la fertilidad se ha relacionado con el llamado Tlalocan o paraíso de Tláloc, y con el mítico *Tamoanchan*, la tierra de la abundancia que los textos nahuas sitúan en el oeste, pero que la iconografía de la pintura de Tepantitla remite a las tierras húmedas y calientes de la costa del Golfo de México o de las selvas tropicales del sur, lugares donde son torrenciales las aguas terrestres y las del cielo, abunda el hule, el quetzal, el jaguar y las piedras preciosas de jade (*chalchihuites*), y la vegetación es exuberante. Lo más probable es que esta imagen de la fertilidad sea una recreación del mítico lugar de la abundancia que anhelaron anteriores civilizaciones campesinas, y también es probable que la deidad de las aguas y la germinación sea la culminación teotihuacana de un culto muy antiguo y extendido a un dios o diosa que tenía esos atributos fertilizadores. Pero lo que importa destacar es que así como en el palacio de Tepantitla el Tamoanchan mítico de los pueblos agricultores alcanzó un simbolismo y una expresión plástica extraordinarios, así también la diosa de la fertilidad y el árbol de la vida adquirieron en Teotihuacan un contenido conceptual más elaborado. El árbol de la vida, la base en forma de montaña que sostiene a la deidad y la cueva que encierra semillas,

[15] Caso, 1942, pp. 127-136; Pasztory, 1976; Heyden, 1988, p. 77.

piedras preciosas y fuentes de agua, son una expresión simbólica del eje vertical del universo, cuyos elementos básicos —agua, interior de la tierra, montaña y árbol que asciende hacia el cielo—, se integraron alrededor de una deidad que representa los poderes creativos de la naturaleza. Tamoanchan, la tierra de los mantenimientos abundantes, el lugar de las flores y cuna del dios del maíz, tuvo pues una versión excepcional en la más influyente de las urbes del altiplano central, y probablemente esta imagen fue una de las que nutrió la representación literaria del edén agrícola que los textos nahuas sitúan en Tula.[16]

Como se observa, la idea del edén agrícola seguramente fue una creencia compartida por todos los pueblos que vivieron de la agricultura, y sin duda cada uno lo imaginó según sus propias tradiciones y anhelos. El logro del paraíso teotihuacano radica, precisamente, en haber dado respuesta a este antiquísimo sueño campesino mediante imágenes plásticas y simbólicas que ubicaban el edén mítico en las tierras, los dioses, los santuarios y ritos de Teotihuacan. El mensaje que transmiten las pinturas de Tepantitla y de otros templos es que ahí, en Teotihuacan, los dioses habían reunido las potencias benéficas de la tierra y el cielo para desterrar el ominoso espectro del hambre, creando un paraíso donde abundaban las aguas y los productos más diversos de la tierra; que los hombres, con sólo hacer los sacrificios propicios y ejecu-

[16] PASZTORY, 1976, pp. 169, 174-179. Esta pintura, dice Pasztory, "podría representar a Tamoanchan", p. 178. Doris Heyden señala que "tanto el mural de Tepantitla como el mito de la fundación de Tenochtitlan comparten un concepto de tierra prometida o paraíso donde existía todo lo que necesitaba el hombre", HEYDEN, 1988, p. 78. Hasso von Winning dice: "por los motivos asociados, la configuración entera probablemente representa a Tamoanchan, la región mítica de la abundancia bajo el régimen de la diosa de la tierra, que se aproxima a las características de Xochiquetzal y a las de la diosa maya Ixchel. En efecto, la diosa de Tepantitla combina elementos del dios Viejo del Fuego (los 'ojos' romboides de la máscara), de los dioses de la lluvia (gotas, corrientes de agua, estrellas del mar), el árbol cósmico, y la montaña con la cueva rodeada de olas. En suma, es una síntesis del pensamiento cosmogónico en que las fuerzas creadoras y destructoras se combinaron en una composición naturalista y, a la vez, simbólica", WINNING, 1987, I, p. 136.

tar los rituales señalados por los sacerdotes, podían cosechar un año tras otro y disfrutar indefinidamente, porque Teotihuacan era una tierra privilegiada por los dioses, un lugar sagrado. Lo que devela la imagen del paraíso teotihuacano, y veremos repetirse en Cacaxtla, Tula y Tenochtitlan, es que todos los centros de poder que se erigieron sobre sociedades campesinas tuvieron que radicar el edén agrícola y las deidades que lo propiciaban en el centro mismo de su ciudad, trasladando los poderes generadores de la naturaleza al espacio físico del poder político y religioso, que de esta manera adquirió la calidad de lugar sagrado.

La ciudad maravillosa

La imagen de Tula como arquetipo de la ciudad ideal responde también a ese principio ineludible de las civilizaciones mesoamericanas que las conducía a convertir sus centros políticos en espejo y cifra de la fundación original del cosmos. Los relatos que presentan a Tula como una ciudad poblada de edificios magníficos resaltan la construcción principal de la urbe: el maravilloso templo de Quetzalcóatl, con sus cuatro santuarios orientados hacia los cuatro rumbos del universo, cada uno decorado como un palacio oriental de las *Mil y una noches*: la casa dorada, cuyas paredes estaban hechas de planchas de oro, en el este; el aposento de esmeraldas y turquesas en el oeste; el fabricado con conchas de mar en el sur; y el guarnecido de piedras coloradas y jaspes en el norte.

Las investigaciones arqueológicas en Tula no han encontrado rastros de un templo con estas características, ni se ha hallado evidencia de una división cuatripartita de la ciudad.[17] Pero el hecho de que los textos nahuas atribuyan esta distribución espacial a la capital de sus ancestros, es otra muestra de la coerción que forzaba a los mexicas a fundamentar sus orígenes en los modelos míticos consagrados por las antiguas poblaciones campesinas. Como sabemos, la composición cuatripartita de la Tollan mítica que describen los textos nahuas

[17] Véase Diehl, 1983.

sí regía la distribución espacial de Tenochtitlan. La ciudad de los mexicas era una calca del orden cósmico: estaba dividida en cuatro secciones orientadas hacia los cuatro puntos espaciales y su centro lo ocupaba el recinto sagrado donde se levantaban los santuarios de las deidades mexicas y los templos de los dioses de las provincias sujetas a Tenochtitlan. En el corazón de este suelo de los dioses estaba el espacio sagrado por excelencia, la gran pirámide del Templo Mayor, el ombligo del mundo y la montaña divina donde lo alto, el medio y lo bajo se articulaban con los cuatro rumbos del universo, de manera que en ese centro sagrado confluían todas las fuerzas que alimentaban la energía del cosmos y aseguraban la armonía del orden creado.[18]

¿Pero si los mexicas no tomaron este esquema urbano de Tula, cuál fue entonces el prototipo que les sirvió de modelo para edificar su ciudad?

Las investigaciones arqueológicas indican que la primera ciudad del altiplano central que adoptó una distribución en cuadrantes de su organización espacial y discurrió una planeación urbana que hacía corresponder el espacio terrestre con un esquema cósmico y religioso previamente determinado, fue Teotihuacan. El eje norte-sur sobre el que corre la llamada "Calzada de los muertos" está cortado por un eje este-oeste que dividía a Teotihuacan en cuatro grandes segmentos, en cuyo centro se levantaba el recinto de la Ciudadela donde se construyó el Templo de la serpiente emplumada y los edificios donde residían los más altos dirigentes de la ciudad (fig. 3). Este trazo urbano, inédito en el altiplano central, se estableció en una fecha temprana (100-150 d.C.), y a partir de este modelo la ciudad construyó un conjunto proporcionado de calles, barrios, mercados, plazas, templos y palacios grandiosos, hasta adquirir el perturbador aspecto de una ciudad sagrada en la que todos sus edificios, aun los destinados a los usos más profanos, presentaban la fachada y conformación de un templo.[19]

[18] Florescano, 1987, pp. 23-30.

[19] Millon, 1981, i, pp. 198-243. "Considerando la disposición arquitectónica de Teotihuacan, a lo largo de un eje norte a sur, se puede inferir

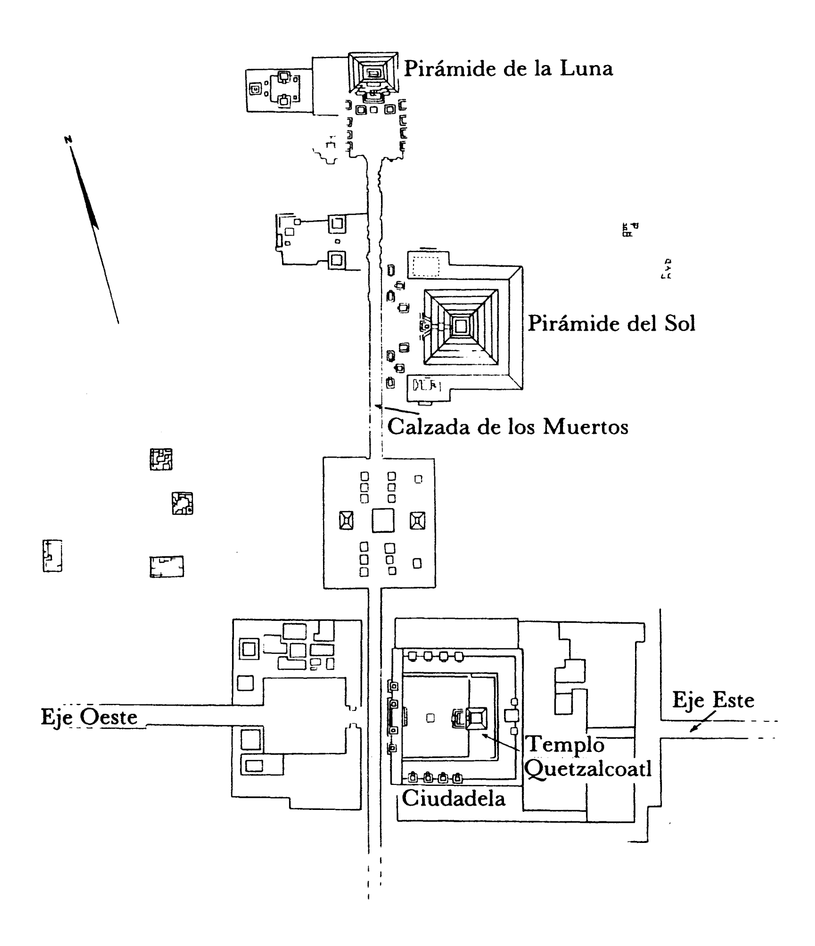


FIGURA 3. El trazo urbano de Teotihuacan que divide la ciudad en cuatro segmentos.

Como casi todas las ciudades antiguas, Teotihuacan fue en su origen un santuario, un lugar que según estudios recientes tenía una cueva ceremonial en el sitio donde se levantó la pirámide del Sol, en la cual se rendía culto a una deidad relacionada con la fertilidad.[20] Más tarde, entre los años 100 y 200 d.C., los gobernantes de Teotihuacan alcanzaron un poder político y religioso extraordinario, que les permitió concentrar en la ciudad a la mayoría de la población campesina que vivía dispersa en las zonas de cultivo, crear numerosos talleres de artesanos, construir grandes complejos habitacionales para la nueva población, edificar las gigantescas pirámides del Sol y de la Luna, trazar la majestuosa Calzada de los muertos y levantar el recinto de la Ciudadela y el templo poblado de esculturas de la serpiente emplumada. Es decir, en un lapso relativamente breve, Teotihuacan dejó de ser un santuario provincial y se convirtió en una metrópoli religiosa y política.

Carecemos de informes precisos para explicar el proceso que transformó el antiguo santuario local en la ciudad más influyente de Mesoamérica, pero el mismo simbolismo que irradia Teotihuacan informa de los cambios ocurridos. En contraste con las ciudades mayas y zapotecas de su época, en las cuales los templos, las estelas, los palacios y los monumentos funerarios coinciden en magnificar la persona del soberano local, en Teotihuacan el diseño urbano y la mayoría de los monumentos hacen hincapié en la semejanza de la ciudad con el orden cósmico y subrayan la presencia ubicua de los dioses en el espacio terrestre. Sus edificios piramidales, sus templos y sus grandes plazas y calzadas son espacios imaginados para realizar ceremonias religiosas colectivas, procesiones multitudinarias y actos litúrgicos solemnes. El santuario y el templo dominan el palacio, de la misma manera que los dioses y sus sacerdotes se imponen sobre los gobernantes. El mensaje que transmite el simbolismo religioso

---

que el concepto de este esquema cosmológico y la disposición ordenada del universo, se remonta hacia el primer siglo a.C., cuando Teotihuacan emergió como una entidad cívico-cultural", WINNING, 1987, I, p. 13.

[20] HEYDEN, 1988, pp. 3-18; MILLON, 1981, p. 233; PASZTORY, 1988, pp. 53-54 y 74.

de Teotihuacan es que la ciudad, sus templos, plazas y santuarios son un territorio imantado en todas sus partes por lo sagrado: un trasunto del orden divino en la morada terrestre de los hombres.

Esta concepción del espacio urbano como ámbito sagrado surgió vinculada a una nueva concepción del estado. Teotihuacan es una ciudad de dimensiones cósmicas y también es un centro político abarcador de espacios universales. El poder que se manifiesta en Teotihuacan en la planificación grandiosa de la urbe, en la concentración de la población campesina dentro de los límites de la ciudad, en la radicación de familias enteras de artesanos provenientes de regiones y etnias remotas, y en el control de los centros productivos, las zonas tributarias y las redes comerciales, es la expresión de un poder centralizado y ejercido de manera estatal y metropolitana. En contraste con la manifestación del poder real en las ciudades-estado anteriores y contemporáneas, en las cuales la religión, el ejército, la agricultura, los graneros, el comercio, las artes y los conocimientos especializados aparecen directamente vinculadas al soberano o la familia real, en Teotihuacan la mayoría de estas actividades y funciones tienen una expresión estatal.[21]

Apoyada en estas evidencias, Esther Pasztory ha podido decir que Teotihuacan es la primera urbe mesoamericana que convirtió "el culto a la fertilidad agrícola en un culto estatal".[22] Pero de la misma manera que el propiciamiento de la fertilidad se expresa como tarea de instituciones del estado, así también la distribución de la población en barrios con templos y funciones asignados, la organización corporativa de los comerciantes y grupos militares, y el manejo de las relaciones con otras naciones aparecen reguladas por instituciones estatales. La nota distintiva de esta nueva organización de la sociedad y del estado es que las personas, las corporaciones y las instituciones, cualesquiera que fueran sus funciones, estaban estrechamente vinculadas a dioses, cul-

[21] MILLON, 1981, pp. 215-217 y 219-222; PASZTORY, 1988, pp. 53 y 74-75.

[22] PASZTORY, 1978, pp. 131-132.

tos, ritos y símbolos religiosos. Es decir en Teotihuacan poder político, función administrativa y organización social estaban inextricablemente fundidos con las creencias religiosas que los gobernantes, respetando cultos locales y corporativos, transformaron en cultos, ritos y deidades estatales.

Pensada como una ciudad cuyo simbolismo y perspectivas monumentales estaban dirigidos a causar una impresión profunda en el espectador, Teotihuacan fue el primer gran centro ceremonial y administrativo que reunió los requisitos que lo hicieron modelo de la metrópoli ideal mesoamericana. Era, en primer lugar, sinónimo de espacio sagrado: un *axis mundi* donde confluían las fuerzas que mantenían el orden universal, el lugar donde habitaban los dioses, un santuario donde se escenificaban las grandes ceremonias religiosas y al que acudían en peregrinación los pobladores cercanos y los habitantes de las provincias remotas. En segundo lugar, era el punto que unía el poder terreno con el religioso: el sitio donde el mandato de los dioses se personificaba en la figura de los gobernantes, el lugar privilegiado donde se investía a los soberanos y el asiento del poder del que emanaban las disposiciones que regulaban las cosechas, el comercio, el trato pacífico y la guerra con las demás naciones. Por último, cumplía las funciones de un gran mercado regional al que afluían los productos de las provincias subordinadas y era un centro creador de manufacturas finas (productos de obsidiana, cerámica, textiles, plumería, pintura. . .), que elaboraban familias selectas de artesanos y comerciaba un grupo escogido de tratantes que intercambiaba esos bienes con provincias lejanas. Era, en suma, un microcosmos que contenía en su espacio todas las fuerzas del universo y otorgaba a sus pobladores la certeza de vivir protegidos por las mayores potencias divinas y terrestres.[23]

Se puede verificar, en la mayoría de los centros ceremoniales mesoamericanos que se convirtieron en cabeza de al-

[23] Paul Wheatley ha señalado que las grandes ciudades antiguas se caracterizan por ser centros ceremoniales o espacios sagrados, lugares donde aparece integrado el poder religioso con el civil o militar, grandes mercados y punto de origen de la sabiduría y de los bienes terrenos. Véase WHEATLEY, 1971 y 1978.

deas y regiones, la tendencia a hacer de su territorio el origen de los conocimientos prestigiosos. La acumulación de poder político y religioso en estas sociedades favoreció la concentración de la riqueza y ésta se tradujo en concentración selectiva de recursos humanos y conocimientos, los que a su vez promovieron el esplendor de la capital y del centro religioso. Pero lo que no señalan los estudios históricos y sí destaca con fuerza el mito, es la pretensión de cada una de estas ciudades poderosas de arrogarse el título de lugar originario de la sabiduría, atribuyéndose nada menos que el principio de la civilización. Es decir, el mito de la Tollan maravillosa no sólo hace de esta ciudad el centro donde florecieron los conocimientos y las artes, sino que declara que ahí tuvieron su origen.

La pretensión de los centros ceremoniales de pretenderse capitales de la cultura, como punto divisorio donde termina la barbarie y comienza la civilización, es una proclividad que se observa tanto en los procesos urbanos mesoamericanos como en los correspondientes a otras culturas antiguas.[24] La ciudad, y particularmente la capital política y religiosa, siempre es el centro que reivindica para sí el origen de los conocimientos especializados y establece una diferencia entre el lugar donde éstos resplandecen y el resto de las poblaciones donde son precarios o no existen. De esta forma, el centro político y religioso denuncia una diferencia entre la ciudad y el campo, entre el mundo bárbaro y el espacio civilizado. Pero en el caso que tratamos, la insistencia de los textos en adscribir a la Tollan legendaria no sólo el prestigio de acumular esos conocimientos, sino de ser el lugar donde tuvieron origen, remite a un principio esencial del relato mítico. El cometido de los mitos de creación es, precisamente, revelar que la creación ha tenido lugar, que el cosmos, el hombre, la agricultura o las ciencias han sido creados y que esta creación es absoluta. O sea, que ni el presente ni el futuro la pueden alterar, porque en ese momento primordial todas las fuerzas sagradas se unieron para hacer posible la creación única y absoluta de una nueva realidad. En consecuencia, el momento en que esa nueva realidad se originó —que es siem-

[24] Véanse las obras citadas de P. Wheatley.

pre un tiempo pasado, *in illo tempore*— y el lugar donde ella se manifestó —que es siempre un sitio privilegiado—, son los tiempos y lugares sagrados por excelencia: arquetipos cósmicos, modelos que contienen el paradigma universal que deberán repetir todas las creaciones humanas.

De esta manera, cuando el mito relata que hubo una Tollan o ciudad prodigiosa en la que se originaron las ciencias y los conocimientos útiles, se está refiriendo al arquetipo de todas las ciudades, a la ciudad modelo donde por primera vez se originó el saber y se multiplicaron las ciencias y las artes. Así, según el canon establecido por los mitos de creación, todas las ciudades, para tener realidad y estar consagradas, tenían por fuerza que repetir el arquetipo de la Tollan mítica y ser a su vez ombligo y retrato del cosmos. En consecuencia, todas ellas describirán su fundación de manera semejante al modelo ideal, repitiendo el arquetipo de la Tollan paradigmática. De ahí que Teotihuacan, Tula, Tenochtitlan y todas las ciudades terrenas reproduzcan o inventen para sí los rasgos esenciales de la Tollan mítica, pues de hecho todas se construyeron a partir de ese modelo, y conforme a él, todas eran, exactamente como su molde primigenio, centro del cosmos, tierras habitadas por los dioses, lugar de los mantenimientos abundantes y principio de la sabiduría.

Lo anterior puede resumirse diciendo que Tollan, Tamoanchan o Chicomoztoc son lugares pertenecientes a una geografía mítica, arquetipos de la ciudad ideal, del edén de la abundancia o del lugar añorado del origen. Sitios que la arqueología nunca hallará exactamente representados en la geografía terrena, y que sin embargo, como señala Alfredo López Austin,[25] se encuentran multiplicados en diferentes lugares y tiempos de Mesoamérica, porque la mentalidad mítica que adoptó esos arquetipos intentó afanosamente reproducirlos en la tierra y radicar, en cada una de las residencias efectivas del hombre, el edén de la fertilidad, el ombligo del mundo, la morada de los dioses, la estera del poder, el evanescente lugar de los orígenes, la fuente de la sabiduría y la ciudad magnífica.

[25] López Austin, 1973, p. 91.

Hay, pues, que rendirse a las evidencias: los aztecas no inventaron el mito de la creación de los soles, ni el del edén de la fertilidad o el de la ciudad maravillosa, ya éstos y otros mitos fundadores habían sido creados antes por los pueblos sedentarios que les precedieron. Lo que hace décadas se había apenas conjeturado hoy puede afirmarse con certeza: los aztecas simplemente recogieron estos mitos de tradiciones antiguas, los adaptaron a su cosmovisión y circunstancias propias y, sin quererlo, los transmitieron tal y como ellos los entendían, como relatos que revelaban el fundamento y la organización del mundo, sin pensar que nosotros los ibamos a tomar como fuentes históricas que se referían a orígenes, ciudades y acontecimientos efectivamente ocurridos en el pasado.

La arqueología moderna, después de confundirse en la búsqueda de la Tollan espléndida de los textos, descubrió metrópolis aún más maravillosas: ciudades que en su orientación espacial, distribución urbana, monumentos y símbolos religiosos reproducían la imagen de la Tollan arquetípica. Tenochtitlan, Tula, Cholula y Teotihuacan son todas reproducciones de la ciudad ideal que describe el mito. Pero en todo caso, dado que cronológicamente Teotihuacan es la más antigua de las grandes urbes del altiplano central, y puesto que en ella se dan juntas todas las características de la ciudad maravillosa que describe el mito, históricamente puede considerarse el modelo sobre el que se construyó el arquetipo de la ciudad mítica que aparece en los textos nahuas.

El mito de los orígenes

Junto a los diversos mitos de creación, los pueblos mesoamericanos elaboraron una serie de relatos míticos sobre sus orígenes. La mayoría los produjeron los pueblos norteños que invadieron el centro y sur de Mesoamérica y se instalaron en esas regiones al lado de poblaciones que tenían siglos de estar asentadas en ellas. Por esta razón, estos relatos dan a conocer por un lado los orígenes de estos grupos, los episodios de su migración y los mandatos de sus dioses tutelares, y por otro informan sobre las relaciones y conflictos que tu-

vieron con otros grupos étnicos. Proyectan una idea del grupo y dan a conocer una visión de los pueblos extraños con quienes entraron en contacto. Los relatos de los orígenes de los mexicas son en este sentido los más complejos y perturbadores, pues cuentan *a posteriori*, cuando ya se había consolidado el poder mexica en Mesoamérica, la historia de la última tribu de origen chichimeca que llegó al valle de México, deambuló por diversos sitios sin hallar el lugar deseado, enfrentó pruebas severas, padeció el dominio de otros pueblos y, finalmente, llegó a la tierra prometida y ahí edificó un imperio y se convirtió en la nación más poderosa. Esta historia salpicada de prodigios está contada en los relatos de la peregrinación y en los mitos de manera simbólica.[26]

En el mito de la creación de los soles se puede leer la versión que los aztecas quisieron transmitir de su arribo al altiplano central y de su encuentro con las viejas poblaciones agrícolas que lo habitaban. Los mitos nahuas declaran que en Teotihuacan, bajo la comparecencia de todos los dioses y mediante su sacrificio tuvo lugar la creación del quinto sol que originó una nueva era del mundo. A varios siglos de distancia de la elaboración primera de este mito, los mexicas lo reprodujeron en sus partes esenciales y le agregaron su versión particular del nacimiento del sol y de la misión de los hombres en el mantenimiento de la nueva era. El mensaje mexica dice que el sacrificio de los dioses es el acto que determinó la creación del sol, que el nacimiento de éste le dio movimiento, vida y orden al cosmos y que para mantener la energía y el equilibrio cósmicos era necesario alimentar al sol con el sacrificio de corazones humanos. De esta manera irrumpe en el mito la presencia beligerante de una deidad solar que demanda la ofrenda de corazones humanos para mantener viva la fuerza del cosmos y el mito se torna en una celebración de la guerra y una exaltación del pueblo escogido para cumplir esa misión.

Al lado de este propósito esencial, que revela la vinculación del pueblo mexica con el dios solar y su alta misión cós-

[26] Véase, por ejemplo TIBÓN, 1980; GRAULICH, 1982; DUVERGER, 1987, y la obra ya citada de HEYDEN, 1988.

mica y terrena, los aztecas introdujeron en el mito una alegoría de su intervención en la creación del sol, que es un argumento de legitimidad para ocupar el territorio de las poblaciones originarias. Al narrar la participación de Nanahuatzin y Tecuciztécatl en la creación del sol y de la luna, el mito establece una oposición entre las poblaciones sedentarias oriundas del valle y los grupos norteños recién llegados.

Durante la preparación para su sacrificio en el horno divino de Teotihuacan, Tecuciztécatl, ataviado con ropas de algodón y un vistoso penacho de plumas, hace ofrendas ostentosas: plumas de quetzal, bolas de oro, piedras preciosas, espinas de coral y copal fino. Pero cuando fue llamado a echarse en la lumbre cuatro veces se detuvo ante el fuego y cuatro veces desistió. En cambio Nanahuatzin, el dios humilde y con el cuerpo cubierto de llagas, ofrendó manojos de cañas verdes, bolas de hierba, púas de maguey y su propia sangre y costras en lugar de copal, y cuando fue urgido para arrojarse al fuego lo hizo al primer intento, consumiéndose al instante entre las llamas. Así, por esta decisión valerosa Nanahuatzin se convirtió en sol, mientras que Tecuciztécatl se transformó en luna, en una deidad y en un astro disminuidos. Otra versión del mito dice que luego que Nanahuatzin se tiró al fuego fue seguido por un águila, en tanto que a Tecuciztécalt lo acompañó un jaguar, pero éste no cayó en el horno divino, sino en las cenizas, y por eso su piel aparece manchada con pintas negras.[27]

Los estudiosos del mito han señalado que la descripción de Tecuciztécatl como un personaje rico, saludable y ostentoso es una representación alegórica de los pueblos agrícolas sedentarios, mientras que la caracterización de Nanahuatzin, el dios humilde, pobre, casi desnudo pero resuelto y valeroso, es una representación de los mexicas. El simbolismo de ambos dioses, las ofrendas que aportan y su disposición anímica, son expresión de dos mundos diferentes. El sol es el dios de los pueblos nómadas y cazadores, mientras que la luna es la vieja deidad del agua y la fertilidad de los pueblos agríco-

[27] Véanse las versiones nahuas de este mito en GARIBAY, 1965, pp. 80-87 y VELÁZQUEZ, 1946.

las. El águila, el ave diurna, es el animal que acompaña al sol en su ascenso matinal al cielo, mientras que el jaguar que salta con Tecuciztécatl no acierta a caer en el fuego y permanece ligado a la tierra y a las fuerzas de la noche. En fin, el arrojo de Nanahuatzin, aun enfermo, pobre y sin méritos, lo convierte en sol, en la deidad suprema de la nueva era; mientras que el temor y la indecisión de Tecuciztécatl lo vuelven una deidad de la noche, un reflejo de la luz resplandeciente del sol, un seguidor perpetuo del astro luminoso. El conjunto de esta alegoría expresa un trastocamiento del orden antiguo: el poderoso y rico se vuelve débil, en tanto que el pobre se transforma en sol, en potencia creadora y conquistadora.[28]

En la *Leyenda de los soles* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, luego del relato de la creación del sol, vienen los textos que se refieren al origen de la guerra sagrada. Aquí, otra vez, se destaca la misión de los aztecas para procurarle corazones al sol y se reitera la legitimidad que los asiste para dominar a las poblaciones autóctonas. Dice el mito que en el año *ce técpatl* (uno pedernal), la blanca diosa del agua engendró a los cuatrocientos *mimixcoa* (los innumerables), que un texto indica que son los pobladores originarios, y seguidamente dio a luz a otros cinco *mimixcoa*, cuatro hombres y una mujer. El sol llamó entonces a los cuatrocientos *mimixcoa* y les proporcionó flechas preciosas y escudos para que hicieran la guerra y con la sangre de los cautivos alimentaran al sol y a la tierra. Pero en lugar de cumplir esta tarea, los cuatrocientos se dedicaron a cazar aves y jaguares sin ofrendárselos al sol, cayeron en el pozo de los placeres sexuales y se embriagaron con licores de cactus. Irritado por estas acciones, el sol llamó a los cinco *mimixcoa* que nacieron posteriormente, los dotó de flechas y escudos fuertes y les ordenó destruir a los cuatrocientos *mimixcoa* que no habían cumplido sus deberes. Entonces los cinco se aprestaron para la guerra: uno se metió en un árbol, otro debajo de la tierra, el tercero en un cerro, el cuarto en el agua y la mujer se apostó en el juego de pelota. Teniendo así cercados a los cuatrocientos, de pronto se des-

[28] Para estas interpretaciones véase Soustelle, 1940; Duverger, 1987, p. 286; Graulich, 1987, pp. 118-129, y 1988, pp. 124-126.

gajó el árbol, tembló la tierra, se derrumbó el cerro, hirvió el agua y los cinco *mimixcoa* postreros cayeron sobre los cuatrocientos primeros y los destruyeron, y así le dieron de beber y de comer al sol.[29]

Este texto registra la primera guerra sacrificial, celebra la primera ofrenda de corazones para el sol recién creado y es, por tanto, un paradigma para las guerras posteriores que emprenderán los mexicas. Subraya que aun cuando el sol convocó a los pobladores originarios a hacer la guerra y ganar los corazones que lo alimentaran, éstos se dedicaron a cazar para ellos, a distracciones sexuales y a la embriaguez, olvidando la misión fundamental de los hombres nacidos bajo el quinto sol. Frente a esta falta, el mito señala que quienes sí aceptaron esta misión y la cumplieron fueron los últimos en ser engendrados (es decir, los cinco *mimixcoa*), que como lo dice uno de los textos, son los mexicanos, la última de las tribus que vino al mundo cuando éste estaba ya poblado por quienes fueron engendrados primero. En esta parte, el mito define otro paradigma: la oposición entre pobladores primeros y segundos, que en los textos míticos casi siempre se presentará como una oposición entre hijos primogénitos e hijos segundos. Así, los primeros tendrán como característica ser ricos, ostentosos, pusilánimes, licenciosos y poco hábiles en la guerra. En cambio, los hijos segundos se definen por signos opuestos: son pocos y pobres, pero esforzados, tenaces, valientes, guerreros, sobrios, sectarios de un solo dios y ejecutores de un designio providencial. Para Christian Duverger, la preferencia que se otorga al hijo menor es una prueba clara de la reescritura azteca de la historia: ''El triunfo del último en nacer no es más que la evocación apenas disimulada del triunfo azteca: el más joven y el más pequeño será el elegido para tomar el poder, al igual que los aztecas, últimos en llegar a un mundo ya hecho sin ellos, y sin embargo destinados a ejercer la hegemonía.''[30]

[29] Véase KRICKEBERG, 1975, pp. 32-34 y 214-215.

[30] Para la interpretación del episodio de los *mimixcoa* véase GRAULICH, 1987, pp. 16-165. El autor cita un episodio muy semejante a éste, relatado en el *Popol Vuh*, donde los quichés, invasores de las tierras de los agricultores autóctonos, juegan el papel de los cinco *mimixcoa*. Véase también

La reescritura de la historia tiene entre los aztecas dos características. Por un lado es una reelaboración del pasado construida frente a la cultura profunda, milenaria y ornada de prestigio de los pueblos sedentarios, y por eso su objetivo es diluir esa memoria y hacer pasar por propios sus prestigios imborrables. Es la tarea que hemos visto realizada a través de la reelaboración de los viejos mitos de la creación del cosmos, de los dioses y del hombre, o mediante la aztequización de los mitos sobre el origen del edén agrícola, el héroe civilizador, las ciencias y la ciudad maravillosa que alberga todos los bienes y es un doble del orden cósmico. Pero por otro lado es una reescritura de la historia hecha por un pueblo consciente de haber realizado una hazaña excepcional. Es decir, es una reconstrucción de la memoria hecha *a posteriori*, cuando desde la cúspide del poder adquirido los aztecas contemplan su pasado oscuro y sus orígenes humildes y deciden reelaborar ese pasado en un sentido que corresponda al presente glorioso y a un futuro aun más prometedor. Esta característica, que por otro lado es común a todas las naciones vencedoras, es la que explica no sólo la idealización del pasado mexica, sino sobre todo su profunda individualización, su marcado particularismo. El pueblo excepcional que desde los orígenes menos halagüeños ascendió a la cima del poder y la civilización, asumió también la tarea de distinguirse de las demás naciones construyendo un pasado particular, sin semejanza ni parangón con el de otros pueblos.

La azteca es la última de las tribus chichimecas que abandona las áridas llanuras del norte y se adentra en las tierras ya ocupadas del centro de Mesoamérica. Como todos los grupos nahuas que protagonizaron esa diáspora, los aztecas reconocen sus orígenes en las tierras agrestes del norte, que en sus historias y mitos toma el nombre de Chicomoztoc, el lugar de las siete cuevas mitológicas de origen, la matriz que produjo a las generaciones de pueblos chichimecas. Pero al mismo tiempo que reconocen en Chicomoztoc un origen común, los mexicas se individualizan frente a sus congéneres: según sus crónicas ellos proceden de Aztlan y por ello se lla-

DUVERGER, 1987, pp. 325 y 343-347; y GRAULICH, 1988, pp. 131-132.

man aztecas. En sus relatos, Aztlan cobra la forma de un origen mítico idealizado: en lugar del paisaje desértico y hostil de Chicomoztoc, Aztlan, que se identifica con el lugar de la blancura, es una isla rodeada de agua y tierras fértiles. Inmediatamente de su salida de Aztlan, los aztecas llegan a Colhuacan, donde encuentran ocho tribus que se les unen a la peregrinación y quienes posteriormente fundarán los principales reinos nahuas del centro de Mesoamérica, aun cuando ellos se presentan como la tribu líder (figs. 4 y 5). Según sus relatos, Huitzilopochtli, su dios y oráculo, los convenció de abandonar ese lugar y buscar la tierra donde habrían de ser poderosos, de manera que bajo la protección de su dios salieron de Colhuacan, seguidos por las otras tribus.

Como se observa, este relato trastrueca la historia real: ¡la última tribu nahua en llegar al altiplano central es la que inicia y guía la diáspora de todos los pueblos nahuas! Chicomoztoc, el lugar del origen chichimeca, se nahuatliza en Aztlan, y por esta vía los aztecas se convierten en líderes de la migración de los nahuas hacia el sur. Sin embargo, para adecuar el tiempo mítico de la salida de Aztlan con el real de su arribo al valle de México, tiempo en que ya están asentadas en él las otras tribus nahuas que supuestamente los acompañaban en la migración, los aztecas inventan el famoso episodio del árbol desgajado. Cuentan sus crónicas que estando reposando bajo la sombra de un árbol frondoso en un lugar que no por azar se llama, precisamente, Chicomoztoc, de pronto el árbol se rajó con estrépito y causó espanto entre las tribus ahí reunidas. En seguida Huitzilopochtli les habló y les dijo que a partir de ese momento tenían que separarse de las otras tribus y seguir solos su peregrinación a la tierra prometida. Al reiniciar solos su camino Huitzilopochtli vuelve a hablarles para anunciar otra revelación: "Ahora —les dice— ya nuestro nombre no será el de aztecas, os hago entrega de vuestro nuevo nombre [...], de ahora en adelante seréis Mexitin".[31]

[31] DUVERGER, 1987, p. 229. En los capítulos de la obra de Duverger dedicados al origen de los aztecas, la migración y la fundación de México-Tenochtitlan, se encuentra un planteamiento novedoso y una tesis acerca de los motivos ideológicos y culturales que llevaron a los mexicas a mitificar y reescribir su historia. Algunas de las tesis principales de Duverger se

azteca.

azteca.

azteca.

azteca.

AZTLAN.

Chuexotzinca. Chalca. Xochimilca. Cuitlava
ca. Malinalca. Chichimeca. Tepaneca. Ma
tlatzinca. Onipahuallaque ynnehuayan.-

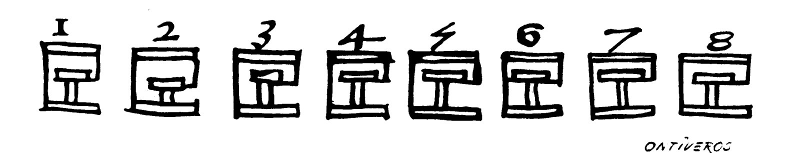


FIGURA 4. Representación de Aztlan, según el *Códice Aubin*: 11. Una isla con cuatro templos y un cerro en medio. Abajo se nombran las ocho tribus que acompañaron a los mexicas en su migración.

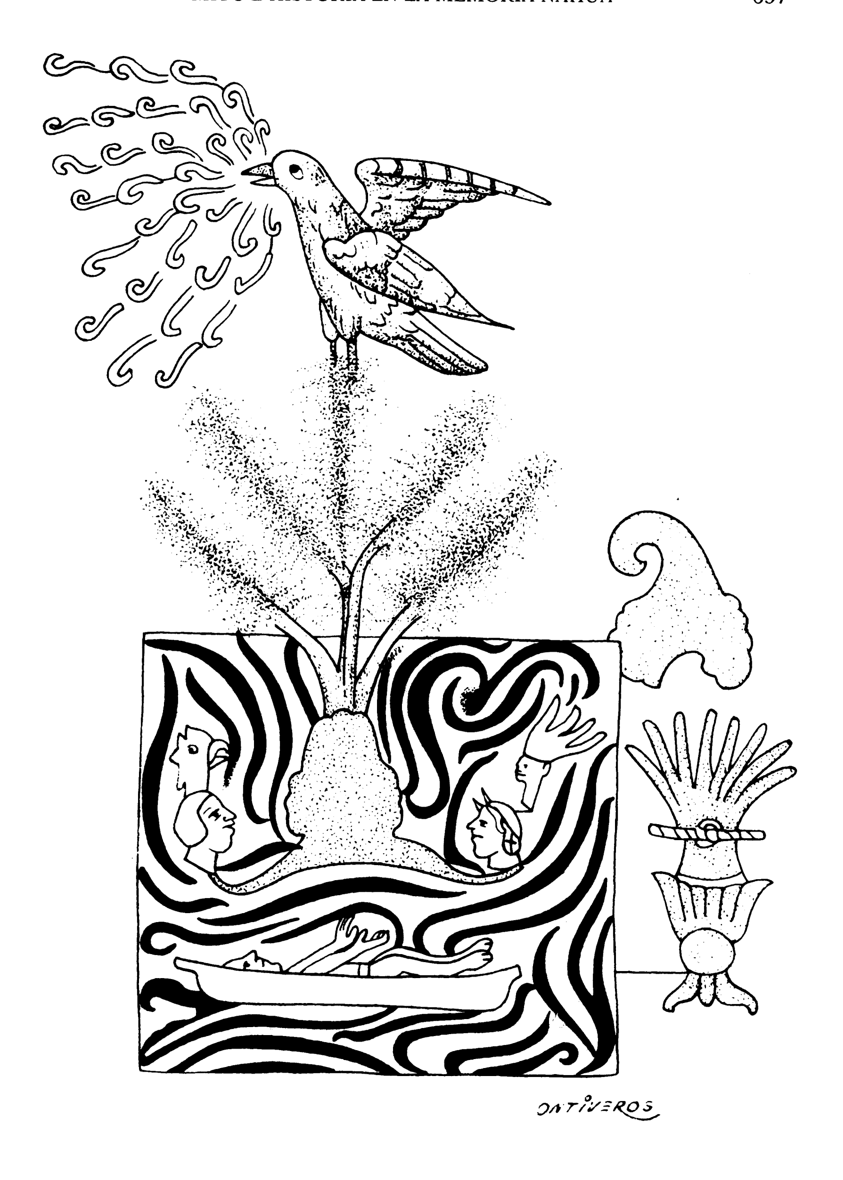


FIGURA 5. Aztlan, según el *Mapa de Sigüenza* (detalle). Del cerro que domina la isla sale un árbol sobre el que se posa un águila.

Al mismo tiempo que el mito declara una identidad con la tierra de origen y destaca la personalidad de los mexicas frente a los otros grupos nahuas, establece un lazo de identidad con el prestigioso pasado tolteca. La razón es evidente: los toltecas fueron los primeros nahuas en llegar a la meseta central, los primeros en sedentarizarse, los primeros en integrar las tradiciones de los pueblos agrícolas con las propias, los primeros en fundar un reino poderoso en el altiplano y los primeros en crear una aureola de prestigio para los grupos nahuas. La arqueología da constancia de estos logros, aun cuando los resultados de las investigaciones sean siempre inferiores a la imagen exaltada que ofrecen los textos nahuas de los toltecas y de Tula, su capital maravillosa. Hoy sabemos que además del mérito que le pueda caber a los toltecas en la creación de esta imagen legendaria, los mexicas fueron quienes más contribuyeron a propagar esa aureola de poder, riqueza, civilización y edad de oro que rodea a los toltecas. La causa probable de esta mitificación del pasado tolteca podría ser la siguiente: frente a poblaciones de desarrollo político y cultural superior, los grupos nahuas invasores se vieron forzados a desarrollar una obra extraordinaria de legitimación fundada en valores culturales profundamente arraigados en las poblaciones agrícolas: los prestigios y cualidades que los textos nahuas le atribuyen a los toltecas (la invención del calendario, la astronomía, la escritura, la agricultura, las ciencias y las artes) son realizaciones históricas que corresponden a las civilizaciones agrícolas del centro y sur de Mesoamérica.

Por otra parte, además de la vinculación étnica y sentimental con sus antepasados toltecas, los mexicas conocieron la cultura y las formas de vida de las poblaciones de la meseta central a través de su relación con Colhuacan, la ciudad que era entonces el polo de la civilización tolteca en el valle de México. Según una tradición, después de la caída de Topiltzin Quetzalcóatl en Tula, y de la dispersión de los toltecas, sus descendientes se refugiaron en Colhuacan, donde ''fue-

---

resumen en estas páginas, aun cuando no se expone la compleja trama de símbolos, mitos e ideologías que va desmenuzando y explicando el autor.

ron reyes de los colhuas'', y por eso en adelante ''los toltecas tuvieron por nombre el de colhuas''.

Sin embargo, el primer contacto entre aztecas y colhuas produjo guerra y humillación para los primeros. Al establecerse en el cerro de Chapultepec, la tribu de Huitzilopochtli convocó la aversión de los pueblos cercanos (Chalco, Xochimilco, Azcapotzalco, Tlacopan, Coyoacan, Colhuacan), quienes se unieron para combatir al invasor. Los aztecas fueron derrotados por completo: su jefe Huitzilihuitl cayó prisionero de los de Colhuacan y fue sacrificado, los guerreros que no murieron padecieron esclavitud y sus mujeres fueron deportadas.

La memoria mexica se empaña al registrar los años que siguen a esta afrentosa derrota. Lo que se sabe es que después de su expulsión de Chapultepec viven en un lugar llamado Tizapan, bajo el dominio del soberano de Colhuacan, a quien tributan y le prestan servicio de mercenarios. Pero a partir de entonces, en tierra de los colhuas, inician un proceso notable de aculturación y mestizaje. En un lapso breve establecen relaciones militares, comerciales y matrimoniales con sus prestigiosos protectores y, de esta manera, se convierten en herederos efectivos de la estirpe tolteca. Su primer soberano, Acamapichtli, es un producto de este mestizaje, pues desciende de una ''gran señora hija del rey de Colhuacan''. Así, desde la fundación de México, en 1325, hasta que los mexicas consolidan su poder, ''la alianza con Colhuacan constituirá el eje privilegiado de toda la política mexica''.[32]

De este modo, al hacer suyas las tradiciones y los símbolos míticos de Chicomoztoc, Aztlan, Tula y Colhuacan, los mexicas se presentan como herederos de una tradición fundamentalmente nahua. Christian Duverger, quien ha estudiado estas apropiaciones sucesivas, concluye que ''son todas ellas imágenes *nahuas*. Son representaciones que no dan cabida a ninguna de las tradiciones de las culturas autóctonas y campesinas establecidas mucho antes de la llegada de los nahuas en la cuenca de México [. . .]. Es decir, el sincretismo az-

[32] DUVERGER, 1987, pp. 238-241.

teca es eminentemente selectivo. Los aztecas «nahuatlizan» la historia de uno al otro extremo, con una intención evidente: la de borrar la existencia de los agricultores sedentarios que poseían inicialmente las tierras de la meseta central''.[33]

Así como los mexicas produjeron una mitología dedicada a recoger y exaltar su pasado nahua, también procrearon una constelación de mitos alrededor de otro hecho clave de su historia: el fin de la migración y la fundación de su ciudad capital. La fundación de México-Tenochtitlan tiene en primer lugar la característica de ser el término de la dura prueba de la peregrinación que se impuso al pueblo azteca; en segundo lugar, es el principio de su sedentarización; y en tercer lugar esa fundación originó el mayor poder nahua que existió jamás. De este modo, por todos estos hechos históricos reales la capital se convirtió en un ente triplemente mitológico cuando los mexicas, ya instalados en lo alto de su poder, volvieron los ojos a los orígenes de su ciudad principal y transformaron esa fundación sin brillo en una imagen cargada de símbolos prestigiosos.

Lo más probable es que bajo los gobiernos de Itzcóatl (1427-1440) y Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469), tiempo en que se afirmó el poder mexica en la meseta central, comenzara la reescritura radical del pasado azteca, cuyas versiones últimas heredamos de sus descendientes postreros y de los cronistas y frailes españoles a quien éstos se las contaron. En estas versiones la peregrinación deja de ser la búsqueda angustiosa de un espacio en territorios hostiles y se convierte en el recorrido edificante de un pueblo predestinado, en el que cada etapa está marcada por acontecimientos propicios (la encarnación bélica de Huitzilopochtli que ocasiona la derrota de Coyolxauhqui o la muerte de Cópil), o infaustos (los momentos de derrota y humillación), que adquieren el sentido de signos de un itinerario privilegiado, que finalmente conduce al pueblo escogido a la tierra prometida, al lugar donde la nación de los mexicas será rica y fuerte y se convertirá en la más grande de todas.

Como sabemos, las pruebas y los prodigios de la peregri-

[33] DUVERGER, 1987, p. 254.

nación culminaron en la visión anunciada por Huitzilopochtli, pues al buscar cerca de la laguna tierras donde asentarse, los sacerdotes cargadores del dios guía vieron ante sí el lugar de la blancura: el ahuehuete blanco, el tule blanco, la rana y la culebra blancas, los peces blancos y dos cuevas, de una de las cuales brotaba agua bermeja ("agua de fuego" o "agua quemada"), y de la otra salía agua de color azul oscuro, y en cuanto vieron esto lloraron al punto los ancianos y dijeron: "De manera que aquí es donde será, puesto que vimos lo que nos dijo y ordenó Huitzilopochtli".

Al día siguiente Huitzilopochtli llamó otra vez a los sacerdotes guías y les dijo que volvieran a la parte de la laguna antes descrita, donde encontrarían un

> tenochtli en el que veréis se posa alegremente el águila, la cual come y se asolea [. . .] allí estaremos, dominaremos [. . .] nos encontraremos con las diversas gentes [. . .], con nuestra flecha y escudo nos veremos con quienes nos rodean, a todos los que conquistaremos, apresaremos, pues ahí estará nuestro poblado, México-Tenochtitlan, el lugar en que grita el águila, se despliega y come, el lugar donde nada el pez, el lugar donde es desgarrada la serpiente, México-Tenochtitlan.[34]

Esta visión retrospectiva del momento feliz en que los guías del pueblo errante descubren excitados el lugar donde por fin habría de establecerse y prosperar el clan de los mexicas, integra tres imágenes clave de la mitología azteca: la identidad de Aztlan, el lugar de origen, con México-Tenochtitlan; la idea de que México es una fundación hecha en tierra no ocupada; y el mensaje ideológico de que ahí, en el medio de la laguna, en la roca donde emerge un nopal y se agita el águila que devora a la serpiente, imperará sobre las demás naciones el pueblo escogido para alimentar al sol.

Es notable, en efecto, la similitud de las descripciones de Aztlan y México. Al igual que Aztlan, México es una isla. El montículo de rocas que sobresale en la laguna hace de México una isla que, como en el caso de Aztlan, alberga una cueva de la cual brota una corriente de agua que se bifurca en dos

[34] Alvarado Tezozomoc, 1944, pp. 65 ss.

arroyos, uno de color rojo y otro de color azul. Y a semejanza de Aztlan, que se describe como el lugar de la blancura, México es el sitio donde los sauces, los tules, los carrizos, los peces y las ranas son blancos. Es decir, hay un deseo evidente de hacer de México una réplica de Aztlan, o en otras palabras, de fundir el origen de la peregrinación con su término, de tal manera que México aparece entonces como un origen, como un doble de la tierra ancestral. Esta concepción circular de la historia, donde el principio se une y confunde con el final, se reitera a través de los sacerdotes encargados de transportar la imagen de Huitzilopochtli y de transmitir sus designios, pues varios textos indican que los sacerdotes que guían la salida de Aztlan son los mismos que anuncian la llegada a México. Todo esto apoya la tesis de que la imagen mítica de Aztlan fue construida posteriormente a la salida del lugar de origen y de la fundación de México-Tenochtitlan, en un momento de madurez del poder político e ideológico de los mexicas, tanto para afirmar el origen distintivo del pueblo azteca, como para justificar una invasión hecha en suelo extraño. Hacer de México un equivalente del lugar de origen es como decir que México es la tierra que los aztecas "ya habían poseído en otros tiempos", y que ahora, por efecto de esta migración circular, volvían a recuperar.[35]

Para Christian Duverger, el defensor de esta tesis, el gran esfuerzo que se aprecia en los relatos nahuas para legitimar el asentamiento en México-Tenochtitlan se explicaría por el resultado de las nuevas investigaciones, que indican que en ese lugar existió un asentamiento humano anterior a la invasión mexica y que esa población le habría impuesto un nombre al territorio que ocupaba. Según este historiador, los poblado-

[35] Véase DUVERGER, 1987, pp. 101-104, 107-117, 123-138; y GRAULICH, 1987, pp. 210-211. A principios de siglo, Eduard Seler, el gran estudioso de la religión y la mitología mexicana, sostenía que la patria original de los aztecas, es decir Aztlan, "... no es si no un cuadro reflejado, glorificado y traducido a lo mítico de la habitación histórica de los aztecas, la ciudad-isla de Tenochtitlan en medio del lago de México", SELER, 1975. Apoyado en esta idea, Walter Krickeberg dice que "la peregrinación de los aztecas hasta su llegada a Tollan debe entenderse también sólo míticamente". Véase la obra de KRICKEBERG, 1975, p. 229.

res anteriores de este sitio eran otomíes y el nombre primitivo de México sería *Amadetzáná*, que en lengua otomí quiere decir "en medio de la luna". O sea, un topónimo que por las connotaciones acuáticas de la luna equivale a la expresión "en medio del agua". De acuerdo con esta tesis, los mexicas, o los "primeros nahuas que llegaron al valle de México, no hicieron más que traducir al náhuatl el antiguo topónimo lunar", y de ahí *Me*(tz)-*xi*(c)-*co*, de *meztli* luna, *xictli* ombligo y -*co* partícula locativa, "en el centro de la luna". Así, ante la imposibilidad de borrar el nombre original del sitio que invadieron, los aztecas tradujeron al náhuatl el topónimo primitivo, oscurecieron el pasado prenahua de la laguna e inventaron el artificio de llamarse mexitin, pues de ese modo México, interpretado como *Mexi*(tin)-*co*, equivalía a "el lugar de los mexitin", adquiría la connotación de un nombre y una fundación de los mexitin.[36] A su vez, esta connotación del nombre le da sustento a la figura legendaria del personaje llamado Mexitl, Mecitli o Mezitli, que aparece como sacerdote de la tribu al principio y al término de la peregrinación, pues en este contexto es otro mexitin quien viene a darle nombre a la nueva fundación que, otra vez, al repetir el personaje al principio y al final de la peregrinación, cierra un círculo.

En todo caso, si al nombre de México se le busca una etimología estrictamente lingüística, este camino conduce a su connotación lunar, lo cual resulta en una contradicción con la deidad solar y las tradiciones culturales de los mexicas. En efecto, "¿Cómo se puede aceptar [. . .] que el «pueblo del sol» haya podido establecer su capital «en el centro de la luna»? Más aún, cuando la luna simboliza un universo cultural totalmente ajeno al mundo chichimeca, ya que ella encarna un panteón ancestral vinculado a las potencias telúricas y a las fuerzas de la fecundidad. La luna y sus asociaciones evocan, explícitamente, un mundo de agricultores sedentarios y, más precisamente, al mundo de los habitantes del valle de México *antes* de la llegada de los nahuas".[37]

[36] KRICKEBERG, 1975, pp. 148-150 y 154-157. Excavaciones recientes en el área del Templo Mayor de Tenochtitlan indican qué hacía.

[37] DUVERGER, 1987, pp. 153-154.

En el análisis de Duverger, lo anterior explicaría que, además de hacer el formidable esfuerzo de borrar de la memoria la fundación anterior, de traducir al náhuatl el topónimo primitivo y de inventar que durante la peregrinación adquirieron el nombre de mexitin, los aztecas buscaran un nombre efectivamente nahua para su ciudad y un símbolo representativo de las aspiraciones más profundas del pueblo mexica.

En apoyo de esta tesis, Duverger postula que Tenochtitlan es el verdadero nombre azteca de México. En tanto que en los códices indígenas no existe un glifo pictográfico para representar a México, la capital aparece siempre significada por el famoso *tenochtli*, por el nopal que crece en la piedra y sobre el cual se posa el águila, que en todos los textos pictográficos figura como el emblema de la ciudad. Es decir, el emblema glífico que representa a la capital mexica alude particularmente al topónimo Tenochtitlan. Este topónimo está compuesto de las voces *tetl*, que quiere decir piedra, *nochtli*, que significa tuna (el fruto del nopal), y el locativo *tlan*, que indica lugar; por lo que Tenochtitlan quiere decir lugar del tunal en la piedra, o de la tuna en la piedra. Y como se ve en todas las pictografías relativas a la fundación de Tenochtitlan (figs. 5, 6, 8 y 9), la representación de la fundación se acompaña del emblema completo: la piedra en la laguna de la que nace directamente el árbol del nopal, sobre el cual se posa el águila y los símbolos de la guerra: el escudo y las flechas, o el glifo del *atl tlachinolli*, "agua quemada" o "agua hirviente", que simboliza la guerra.

El emblema de Tenochtitlan y cada una de sus partes remite a símbolos y contenidos propios del pensamiento de los mexicas. Comenzando de abajo hacia arriba, uno de los símbolos menos claros de esta iconografía era el de la piedra de la que brota el nopal. Ahora sabemos que esta piedra es el corazón sacrificado de Cópil, quien se reveló contra Huitzilopochtli. Cópil era hijo de Malinalxóchitl, la hechicera hermana mayor de Huitzilopochtli, quien durante la peregrinación entra en conflicto con él y éste decide entonces apartarla de la tribu azteca y la abandona. Malinalxóchitl se refugia en Malinalco y ahí procrea a Cópil, a quien le inculca su odio hacia Huitzilopochtli. Más tarde, cuando los mexicas se asientan



FIGURA 6. Los teomama descubren las señas que indican el sitio de la fundación de Tenochtitlan. *Atlas* de Durán, lámina 13.

en Chapultepec y son hostigados por los pueblos vecinos, Cópil aprovecha esta oportunidad para sublevar a los pobladores del valle contra la tribu de Huitzilopochtli. Luego de instigar contra los invasores mexicas, Cópil sube a la colina de Teptzinco para contemplar su destrucción. Pero Huitzilopochtli conoce estas intrigas y envía a sus guerreros en persecución de Cópil, a quien capturan. El mismo Huitzilopochtli en persona decapita a Cópil, le arranca el corazón y entrega éste a uno de sus sacerdotes, quien lo arroja al medio de la laguna, donde se convierte en la piedra de la que surge el nopal (fig. 7). El simbolismo de este episodio es claro: el corazón de Cópil señala el sitio donde habrá de fundarse la capital de los aztecas. Tenochtitlan se funda sobre el corazón sacrificado de los enemigos de Huitzilopochtli, y por extensión, del pueblo de los mexicas.[38]

El nopal que brota del corazón de Cópil evoca el árbol sagrado, el árbol de la vida, el centro del mundo, un simbolismo generalizado en Mesoamérica, con la particularidad de que en el emblema azteca este árbol es una planta típica del norte de México. Más característicamente mexica es el simbolismo de la tuna, la fruta del cactus que para los pueblos de las llanuras norteñas era la fruta preciosa de pulpa acuosa y jugo rojo que proporcionaba alimento y calmaba la sed. Como lo ha visto con agudeza Christian Duverger, esta fruta tiene un lugar destacado en la iconografía sacrifical y en la mentalidad guerrera de los mexicas, pues es una representación del corazón humano, y más precisamente, del corazón de los sacrificados. El *Códice Florentino* no deja lugar a dudas sobre este simbolismo: ''los corazones de los cautivos sacrificados los llamaban *quauhnochtli tlazoti* (las preciosas tunas del águila). Se apoderaban de ellos y los elevaban hacia el sol. Así, lo alimentaban, le daban de comer. Y después de haberlos ofrecido, los ponían en el *quauhxicalli* (el vaso del águila). Y a los cautivos que morían en el sacrificio los llamaban *quauhteca* (los hombres del águila)''. El monumento conocido con el nombre de ''teocalli de la guerra sagrada'', que es la

[38] Sobre el simbolismo de la muerte de Cópil véase HEYDEN, 1988, pp. 23-29; DUVERGER, 1987, pp. 364-386; GRAULICH, 1987, p. 245.



FIGURA 7. Teocalli de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología. Sala Mexicana. Lado posterior. En esta representación el nopal nace de una figura tendida en el agua (Cópil). Los frutos del nopal son corazones humanos.

representación mexica más antigua de la fundación de Tenochtitlan, confirma esa interpretación. Ahí se ve, lo mismo que en la conocida lámina del *Códice Mendocino*, que el águila apresa con su garra la tuna, es decir, el corazón humano (fig. 8).[39] Otra vez, en la imagen y en los símbolos, la fundación de Tenochtitlan se presenta como una fundación sustentada en el sacrificio de corazones para alimentar el sol.

Este simbolismo de la guerra sagrada y el sacrificio culmina en la representación del águila. El águila, que en las imágenes (véanse las figs. 9, 10 y 11) y en los textos se describe devorando un pájaro o una serpiente y tiene su nido cubierto "de muy variadas plumas preciosas, de pluma de cotinga azul (*xiuhtotol*), de flamenco rojo (*tlauhquéchol*), de «quetzal»", es una imagen de sol y un símbolo de conquista y de apropiación de trofeos. En la simbología de los mexicas es el doble del sol: encarna su faz celeste y aérea y el movimiento ascendente hacia el cenit. Es el ave solar por excelencia, un depredador, un cazador infatigable de la presa que proporciona alimento. La imagen que la muestra devorando pájaros o serpientes alude al triunfo del sol sobre las fuerzas de la noche y de la tierra, y al mismo tiempo expresa el triunfo de los guerreros invasores sobre los pobladores originarios. Las plumas preciosas que se describen alrededor del nido del águila son una representación de las riquezas de los pueblos agrícolas que ha conquistado el pueblo del sol. El glifo "agua quemada", *atl tlachinolli*, que en el momento de la fundación de Tenochtitlan se ve enfrente del pico del águila (figs. 8 y 9), significa que el águila grita la palabra *guerra*. El *atl tlachinolli* y los escudos y las flechas que aparecen en otras representaciones acompañando al glifo de la fundación de Tenochtitlan, son los símbolos de la guerra sagrada que nutre al sol y asegura el equilibrio cósmico. En suma, el emblema de la fundación de Tenochtitlan es una exaltación de la guerra sagrada como vocación del pueblo del sol, y una glorificación de las victorias guerreras que fundaron la fuerza y el poder de Tenochtitlan. Consagrada por el sacrificio humano, la capi-

[39] DUVERGER, 1987, pp. 359 y 361-362.

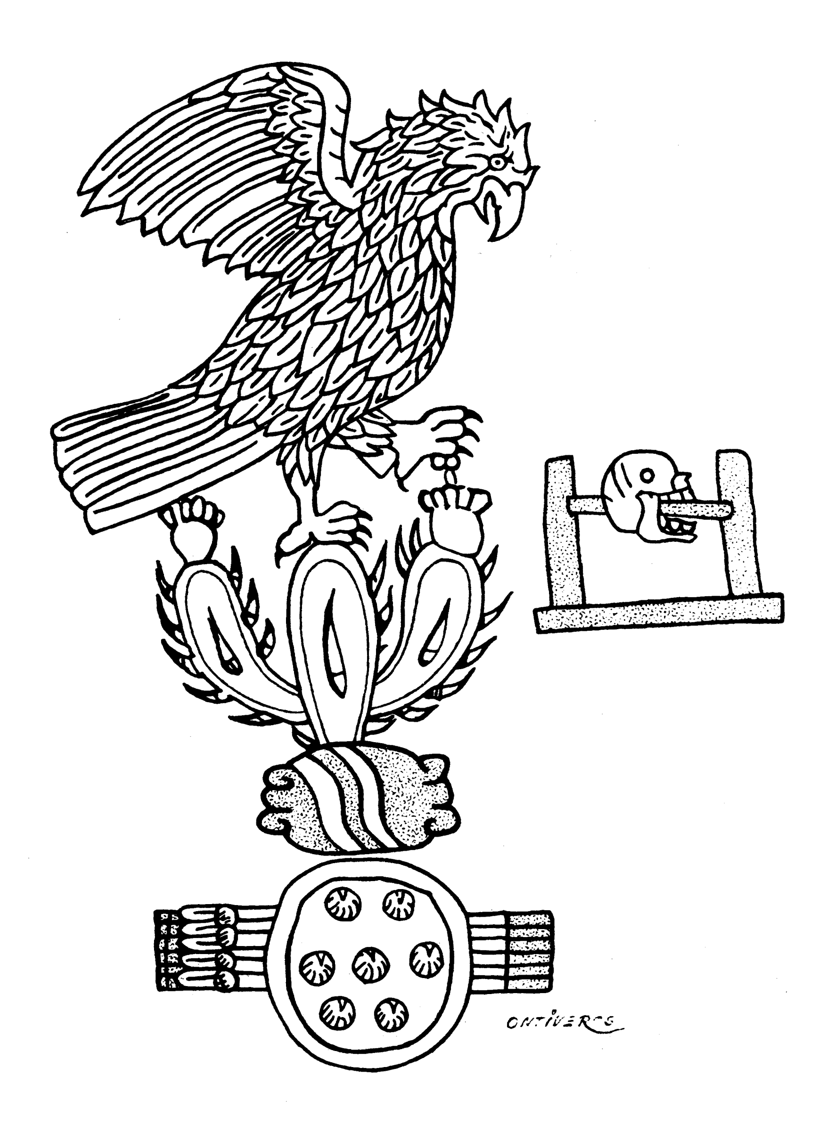


FIGURA 8. El águila posada en el nopal, con una tuna entre sus garras. *Códice Mendocino* folio 2, recto.

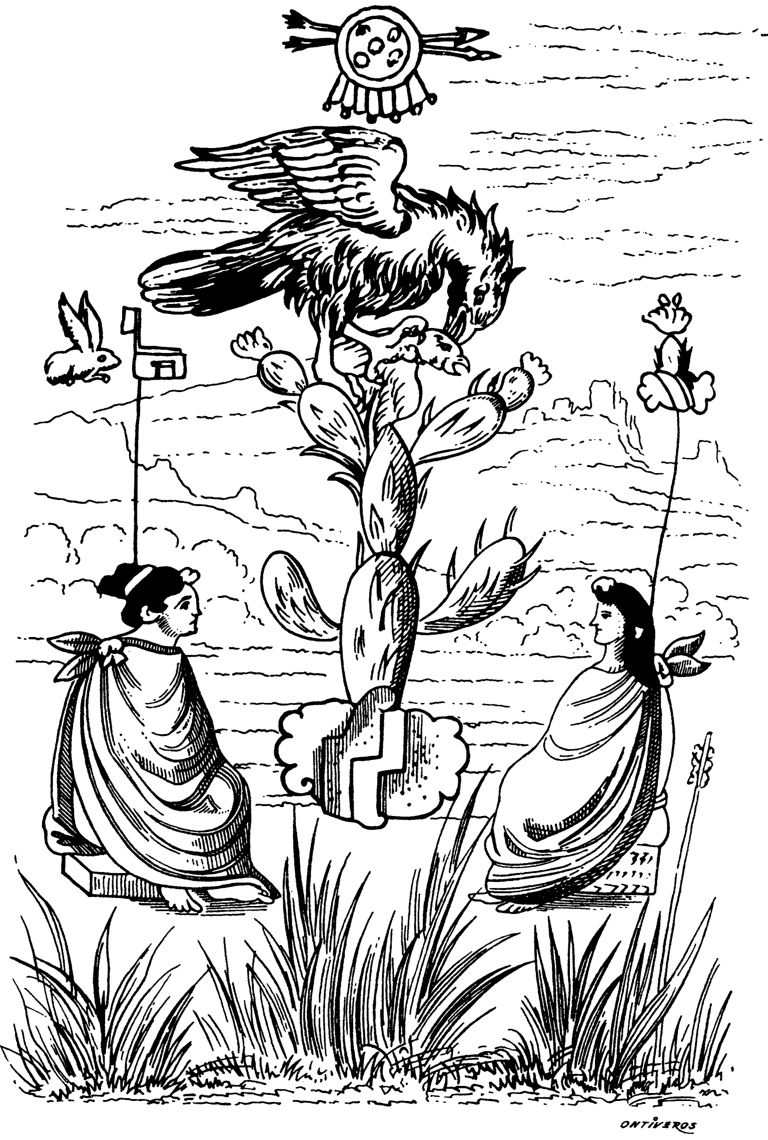


FIGURA 9. Fundación de México-Tenochtitlan, según el *Atlas* de Durán, lámina 32. Aquí el águila aparece comiéndose un ave. El personaje de la derecha lleva el glifo de Tenoch, uno de los míticos fundadores de la ciudad.



FIGURA 10. El descubrimiento del águila sobre el nopal, según el *Códice Ramírez*, lámina XI.

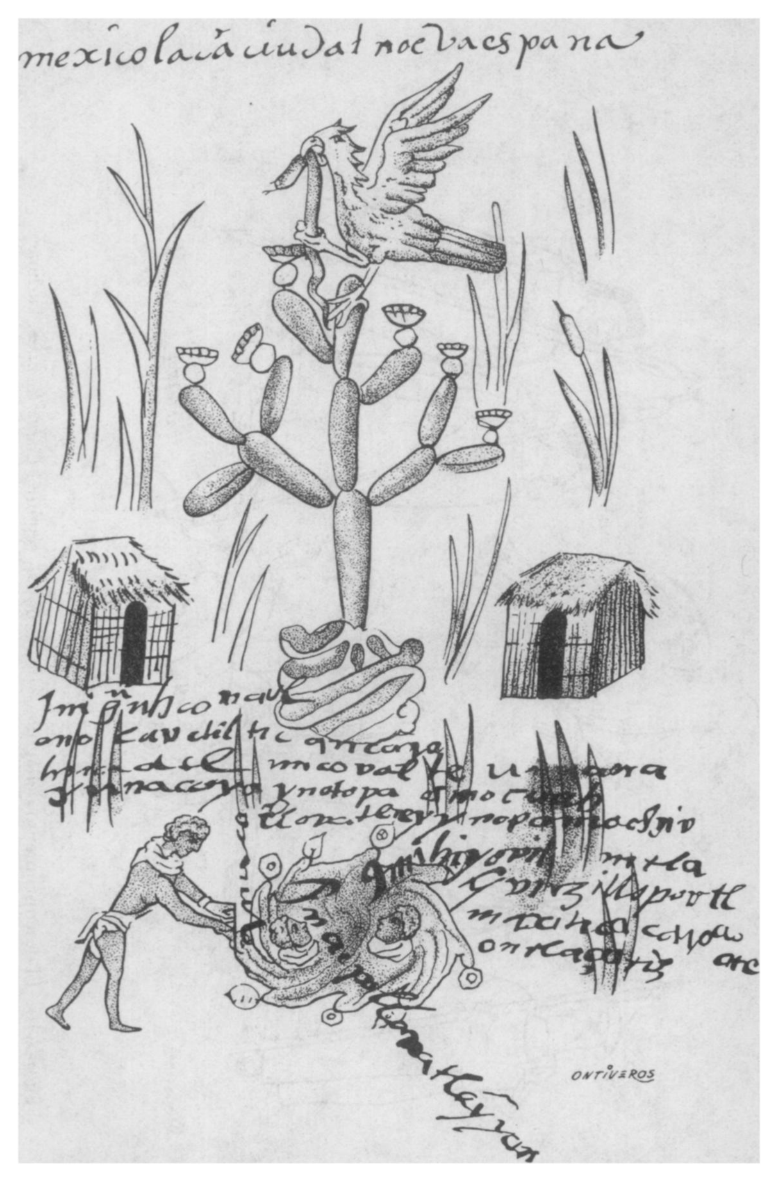


FIGURA 11. La fundación de México-Tenochtitlan, según el *Códice Aubin*, pág. 51. Las chozas junto al nopal señalan la pobreza inicial de los mexicas.

tal azteca es un símbolo de la fuerza de las armas y de la voluntad de conquista del pueblo del sol. El emblema de la fundación de Tenochtitlan, como las profecías que impelían a los mexicas en la búsqueda de la tierra prometida, cantan un himno común, celebran la misión conquistadora del pueblo mexica:

> Aquí —en Tenochtitlan, dice el sacerdote mexica— ha de ser engrandecido y ensalzado el nombre de la nación mexicana, desde este lugar ha de ser conocida la fuerza de nuestro valeroso brazo y el ánimo de nuestro valeroso corazón con que hemos de rendir todas las naciones y comarcas, subjetando de mar a mar todas las remotas provincias y ciudades, haciéndonos señores del oro y plata, de las joyas preciosas, plumas y mantas ricas [. . .]. Aquí hemos de ser señores de todas estas gentes, de sus haciendas, hijos e hijas; aquí nos han de servir y tributar, en este lugar se ha de edificar la famosa ciudad que ha de ser Reyna y Señora de todas las demás, donde hemos de recibir todos los Reyes y Señores, y donde ellos han de acudir y reconocer como a Suprema Corte.[40]

Los relatos sobre el origen de los mexicas, los episodios de su migración y las historias sobre la fundación y el encumbramiento de su ciudad capital, son pues narraciones simbólicas cuyo significado profundo está encerrado en la estructura del pensamiento mítico, no en los hechos históricos a los que aparentemente aluden. Pero a su vez, la comprensión más amplia del mito no se entrega sin el conocimiento preciso de los hechos históricos donde se sitúa y desarrolla el relato mítico. Como se ha visto, detrás de todos los mitos mexicas está el hecho histórico agobiante de ser los invasores de una tierra ajena, de ser gente de etnias y tradiciones diferentes a las de los pueblos cuyas tierras ocuparon y de tener una relación desfavorable con las poblaciones sedentarias que tenían largo tiempo de habitar la tierra que conquistaron. Pero lo cierto es que cada uno de los episodios históricos reales, cada

[40] Véase DUVERGER, 1987, pp. 359-364 y 370; GRAULICH, 1987, pp. 243-245. La cita del texto nahua corresponde al llamado *Códice Ramírez*, publicado en la obra de ALVARADO TEZOZOMOC, 1975, pp. 9-149.

uno de los momentos cruciales de la migración, el asentamiento y el choque entre invasores y sedentarios, se expresa en el lenguaje del mito y a través de símbolos míticos. El mito no informa de hechos históricos realmente ocurridos, ni explica el proceso o la trama de la historia. Pero si se leen y desentrañan los símbolos que lo expresan, entonces arroja una luz tan clara que zonas hasta entonces oscuras del pasado se vuelven transparentes.

Para situar mejor estas notas sobre el mito en la memoria nahua quiero hacer una referencia a los cambios que el estudio del pensamiento mítico ha introducido en la comprensión y explicación del pasado.

Según G.S. Kirk, son tres los desarrollos más importantes que ha producido el estudio reciente de los mitos. El primero fue el descubrimiento de que los relatos de los pueblos que trasmiten sus tradiciones de modo oral forman hoy uno de los conjuntos míticos más ricos del mundo, y que estos relatos, comparados con los mitos de la antigua tradición escrita, muestran semejanzas sorprendentes en temas, contenidos y estructuras internas. El segundo "fue el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud y su relación con los mitos y los sueños. El tercero es la teoría estructural del mito propuesta por el gran antropólogo francés Claude Lévi-Strauss".[41]

A partir de estos descubrimientos el mito se ha revelado como uno de los campos más fecundos para el estudio del pensamiento humano, tanto en las sociedades que se expresan a través de la escritura como en las de tradición oral, pues sobre estas últimas ha arrojado una luz que ningún otro instrumento de análisis había aportado después del desarrollo de la antropología. Gracias a las revelaciones proporcionadas por los mitos cosmogónicos y de origen, por los mitos sobre la vida y la muerte, el espacio y el tiempo, la naturaleza y la cultura, las relaciones familiares, la identidad del grupo y su relación con los vecinos y extraños, la caza y la agricultura, lo prohibido y lo permitido, hoy disponemos de conocimientos nuevos y extraordinariamente iluminadores de las

[41] Véase Kirk, 1985, p. 55.

formas de vida y las creencias de grupos humanos que parecían impenetrables y lejanos.

Los estudios acerca de la mitología forman también un grupo de vanguardia en la experimentación científica, pues en lugar de aferrarse a una explicación única del mito se han abierto a las técnicas del psicoanálisis y de la historia de las mentalidades, ponen a prueba las últimas aplicaciones del estructuralismo, ejercitan métodos antes sólo manejados por los lingüistas o los matemáticos, aventuran comparaciones entre el mito y la música, entablan debates con casi todas las ciencias próximas, y de esta manera han hecho del estudio de los mitos un campo de prueba fértil para las ciencias humanas. No es un azar que sus métodos de análisis y sus hallazgos para explicar el contenido y las estructuras del pensamiento mítico constituyan hoy uno de los desarrollos más originales y productivos en el conjunto de las ciencias del hombre.

De Lévi-Strauss a nuestros días, los estudiosos del mito han descubierto que éste tiene una estructura particular, que esa estructura codifica una manera de pensar del mundo sobrenatural, de la naturaleza y de la relación del hombre con ambos, y que el conocimiento de este código permite una lectura nueva del mito que ilumina partes profundas e inexploradas del pensamiento de los pueblos que se sirvieron de él como medio para comprender el origen del mundo, el funcionamiento del cosmos, la misión del hombre en la tierra y las relaciones del hombre con otros hombres.

A través de estos avances la mitología ha podido ceñir un campo propio de estudio, pero no es menos cierto que es y seguirá siendo una más de las vías por las que accedemos a la comprensión del pasado y del universo histórico. Si es verdad que el tiempo del mito no es la concepción temporal que ahora nos sirve para comprender la relación entre pasado, presente y futuro, es una concepción del tiempo que dominó la vida de nuestros antepasados y que sigue presente en amplios sectores del mundo actual. El tiempo del mito es el tiempo de los orígenes, el momento en que se conjuró el caos y tuvo lugar la creación del cosmos. Éste es el tiempo sagrado por excelencia, el tiempo primordial en que todo existió por primera vez. Y es también un tiempo circular, un tiempo que tiene

un origen, recorre un ciclo como el del sol y retorna otra vez a sus principios para iniciar otro nuevo ciclo. Es decir, es una concepción del tiempo que anula la duración, que busca cancelar el desgaste que provoca el devenir temporal en las creaciones humanas por el procedimiento de retornar incesantemente a la plenitud original. A través de esta forma de anular el paso corrosivo del tiempo, el pensamiento mítico trató de realizar el sueño de todos los hombres: la utopía de impedir el desgaste, la destrucción y la muerte de lo creado por cada generación de seres humanos.

Dice Lévi-Strauss que esta conjura contra el tiempo no es muy diferente a la que nosotros realizamos a través del ''amor a los libros y a los museos, el gusto por las antigüedades'' o el estudio del pasado, pues esta afición es también una ''tentativa desesperada de detener el tiempo y volverlo en sentido opuesto''.[42]

Por otra parte, las múltiples inquisiciones hechas sobre el contenido y el lenguaje del mito han probado que el mito es un relato verdadero, que es la forma de expresión auténtica de grupos humanos que a través de él manifestaron creencias profundamente arraigadas en sus mentalidades. Sea que el mito se refiera a hechos sobrenaturales, a las partes del cielo o de la tierra, a los dioses o a seres reales o legendarios, en todos estos casos el relato expresa lo que los grupos y colectividades que hablaban el lenguaje del mito verdaderamente creían acerca de esos hechos.

La verdad del mito está fundada en la aceptación colectiva de lo que se dice o se narra. Es una creencia social compartida, no una verdad científicamente demostrada. Pero en este sentido sus versiones están más decantadas que las de muchos libros de historia, pues sólo han llegado hasta nosotros los mitos aceptados por quienes al oírlos por primera vez creyeron en ellos, los conservaron en su memoria y los repitieron a sus descendientes.

Por ser un pensamiento fundado en lo que los hombres de diferentes épocas y lugares creyeron acerca del mundo, los seres humanos y el transcurrir temporal, sin más requisito

[42] LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 547.

que el de recoger y transmitir auténticamente la expresión colectiva de esas creencias, el mito es y seguirá siendo el instrumento más idóneo de las identidades y aspiraciones colectivas. Es decir, continuará siendo la forma de recepción y transmisión donde encuentran cabida los impulsos más secretos de identidad de los grupos y los pueblos, el lugar donde se concentran los anhelos de felicidad, armonía, justicia, paz, sabiduría y buen gobierno, o las pulsiones que demandan la disrupción y el acabamiento total del orden creado para alcanzar esos ideales en otra edad, en un mundo nuevo.

Por acoger esas manifestaciones complejas de las creencias del hombre, por expresarse en un lenguaje simbólico extraño o distante a nuestro modo de pensar actual, y por estar profundamente instalado en la memoria pasada y presente de México, el mito exige, antes que las condenas que lo califican de pensamiento degradado o manipulación ideológica, de un enfoque simpático que primero nos permita acercarnos a él, y luego tratar de entenderlo y explicarlo.

Quiero concluir estas palabras con la cita de un texto de John Updike que en un párrafo explica lo que he tratado de decir en muchas páginas acerca de esta fuerza ancestral y colectiva que de modo incesante nos conmina a reconstruir el pasado y revivir la memoria de lo acontecido en otro tiempo.

> Las personas más antiguas a las que consideramos autores literarios —las mentes y voces que están detrás de las epopeyas tribales, la Biblia y Homero, los Vedas y las sagas— fueron, al parecer, intérpretes públicos para los cuales la publicación adoptaba la forma del recitado, el encantamiento o (si se nos permite el salto) la conferencia. No se conocen del todo bien las circunstancias en las cuales fueron promulgadas esas primeras obras literarias, ni todas ellas pueden ser consideradas como ejemplos de literatura oral con una finalidad y una textura idénticas; pero podríamos arriesgarnos a generalizar y decir que la función del bardo era, por emplear la fórmula horaciana, entretener e instruir, y que la instrucción, hacía referencia a una cuestión central, la de la identidad de la tribu. El poeta y sus cantos servían de banco de la memoria. Quiénes somos, quiénes fueron nuestros heroicos padres, cómo llegamos a donde estamos, por qué creemos en lo que creemos y por qué actuamos: el

bardo ilumina estas cuestiones esenciales. El autor, por su parte, no pronuncia sus propias palabras, sino solamente su propia versión de una historia que le contaron a él, una historia trasmitida en una forma que evoluciona permanentemente y que, llegado cierto momento, queda fijada cuando el escriba realiza su versión. El autor no es sólo él mismo, sino también sus predecesores simultáneamente, el autor forma parte del tejido vivo de su tribu; es esa parte que proclama en alta voz lo que todos saben, o deberían saber, y necesitan volver a escuchar.[43]

REFERENCIAS

ACOSTA, Jorge

1940 "Exploraciones en Tula, Hidalgo, 1940", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. IV.

ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando de

1944 *Crónica mexicayotl.* Traducción de Adrián León. México, Imprenta Universitaria.

CASO, Alfonso

1942 "El paraíso terrenal en Teotihuacan", en *Cuadernos Americanos* (6), pp. 127-136.

DETIENNE, Marcel

1985 *La invención de la mitología.* Barcelona, Ediciones Península.

DIEHL, Richard A.

1983 *Tula, the Toltec Capital of Ancient Mexico.* Londres, Thames and Hudson.

DURÁN, Diego

1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme.* México, Porrúa, 2 vols.

DUVERGER, Christian

1987 *El origen de los aztecas.* Traducción de Carmen Arizmendi. México, Grijalbo, «Colección Enlace. Cultura y sociedad».

[43] UPDIKE, 1989.

FLORESCANO, Enrique

1987 *Memoria mexicana*. México, Joaquín Mortiz.

GOODY, Jack

1968 *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, Cambridge University Press.

1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.

GRAULICH, Michel

1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas, Palais des Académies.

1988 *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Amberes, Instituut voor Amerikanistick.

HEYDEN, Doris

1973 "¿Un Chicomoztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del Sol", en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, II:6, pp. 3-18.

1988 *México, origen de un símbolo*. México, Departamento del Distrito Federal.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto

1941 "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. V, pp. 79-84.

KIRK, G.S.

1985 *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Buenos Aires, Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1981 *Mitológicas. El hombre desnudo*. México, Siglo Veintiuno.

LEÓN PORTILLA, Miguel

1980 *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

MILLON, René

1981 "Teotihuacan: City, State and Civilization", en Victoria REIFLER BRICKER (ed.), *Suplement to the Handbook of*

Middle American Indians. Austin, University of Texas Press, I, pp. 198-243.

MONJARÁZ RUIZ, Jesús (ed.)

1987 *Mitos cosmogónicos del México indígena*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PASZTORY, Esther

1976 *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*. Nueva York, Garland Publishing.

1978 "Artistic Traditions of the Middle Classic Period", en *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700*. Nueva York, Columbia University Press, pp. 131-132.

1988 "A Reinterpretation of Teotihuacan and its Mural Paiting Tradition", en Katheleen BERRIN (ed.), *Feathered Serpents and Flowe Ring Tress. Reconstructing the Murals of Teotihuacan*. Hong Kong, The Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 53-54 y 74.

SAHAGÚN, Bernadino de

1907 *Códice Matritense de la Real Academia*. Edición facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso. Madrid.

1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 4 tomos.

SELER, Eduard

1975 *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History*. Washington, Washington Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology.

SOUSTELLE, Jacques

1940 *La pensée Cosmologique des anciens mexicains*. París, Hermann.

TIBÓN, Gutierre

1980 *Historia del nombre y la fundación de México*. México, Fondo de Cultura Económica.

VILLAGRA CALETI, Agustín

1971 "Mural Painting in Central Mexico", en Robert WANCHOPE (ed.), *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, vol. x, pp. 138-141.

WHEATLEY, Paul

1971 *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago, Aldine.

1978 *From Court to Capital.* Chicago, University of Chicago Press.

WINNING, Hasso von

1987 *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 tomos.

DEL ORIGEN DE LOS MEXICAS: ¿NOMADISMO O MIGRACIÓN?

Alfredo LÓPEZ AUSTIN
Instituto de Investigaciones Antropológicas
UNAM

"MITO E HISTORIA EN LA MEMORIA nahua" es una etapa más de un proyecto ambicioso. Enrique Florescano se da como tarea evaluar globalmente las visiones de quienes han construido a través de los siglos la memoria histórica de los pobladores de este vasto territorio que hoy llamamos México. Interesado tanto en las creaciones colectivas como en las individuales, y tanto por las obras populares como por las de élite, Florescano recorre los sinuosos ámbitos de confluencia del mito y la historia. Su atención se fija ahora en las tradiciones historiográficas prehispánicas del altiplano central de México, tradiciones que en las primeras décadas de la colonia dieron como frutos numerosos documentos acerca de la vida del posclásico.

Como en ocasiones anteriores, Florescano ofrece en este trabajo una síntesis equilibrada del problema y una interpretación interesante. Su texto es serio y cuidado, digno de un profesional que se manifiesta preocupado por historiar la ciencia que profesa. Su propuesta global es sumamente polémica, pues descansa en la visión controvertible de un proceso histórico tan importante como oscuro: el origen, la migración y el establecimiento lacustre de los mexicas.

¿Por qué nos es oscuro este proceso histórico? Creo que, básicamente, porque la historiografía mesoamericana, en general, tiene peculiaridades que hacen difícil su comprensión desde una tradición distinta, como lo es nuestra forma de

concebir y escribir la historia. Es conveniente, por tanto, antes de entrar a la crítica del texto, señalar algunas de las mencionadas peculiaridades.

La historiografía relativa al posclásico mesoamericano tiene fuertes escollos para el estudioso moderno. El más notable es, precisamente, la frecuente fusión de lo que hoy distinguimos como narración histórica y narración mítica. La historiografía mesoamericana, hasta donde podemos conocerla, exigía del relato histórico un arranque legitimador. El relato debía dar a cada pueblo la carta de naturaleza frente a sus vecinos. Todos los pueblos vivían una intensa historia común que hacía necesaria una normalidad de relaciones en una situación permanentemente difícil. La multiplicidad de entidades políticas heterogéneas y la independencia (al menos nominal) de muchas de ellas impedían que el orden común fuese impuesto abierta y totalmente por un foco hegemónico. Por tanto, se recurría a la instancia divina. Bajo esta concepción, no era un centro de poder humano, sino una disposición cósmica la que ubicaba a los pueblos, regía sus relaciones y dirimía sus diferencias. Cada pueblo debía hacer resaltar en su historia tanto el origen legitimador que lo situaba en el contexto económico y político como los destellos milagrosos que lo revinculaban con los dioses. Esto hacía que el relato histórico se iniciara con la referencia al origen mítico particular y que se recurriera oportunamente a los hechos maravillosos en los momentos cruciales de la vida del pueblo. La historia integraba legítimamente a los pueblos a un medio político en el que la religión se había convertido en el código común de la mayor parte de las relaciones, incluida la guerra. El orden fue el fin; la divinidad, la fuente; la historia, uno de los vehículos más importantes.

Hoy apenas contamos con esbozos de lo que fue aquel orden humano; mucho falta por conocer acerca de los principios religiosos y simbólicos que lo respaldaban, y nos son lejanos los mecanismos institucionales en los que la historia operaba. Vemos, por ejemplo, que a través de la historia se justificaba la posesión de la tierra, se establecían jerarquías y funciones de las distintas entidades políticas o se legitimaban dinastías; pero falta precisión para distinguir en el relato his-

tórico la mayor o menor distancia entre hombres y dioses, la mayor o menor similitud entre el arquetipo y la excepción, la mayor o menor coincidencia entre lo vivido y lo registrado. Sobre todo, no hemos resuelto la paradoja de la relatividad histórica frente a la funcionalidad de la historia. Por una parte descubrimos que en el complejo ámbito de las relaciones entre las diversas entidades políticas los principios religiosos lo permean todo como códigos, como paradigmas y como imperativos, y podemos ver claramente que el relato histórico es uno de los medios de exposición y alegato. Pero, por otra parte, nos enfrentamos a una diversidad asombrosa de versiones históricas, un contar cada quien la historia a su manera y conveniencia, que es difícil imaginar cómo, ante quiénes y con qué fuerza podían esgrimirse los argumentos y en defensa de qué derechos e intereses.

Lo cierto es que en el terreno político, el uso de la historia se muestra vigoroso, en un primer plano. El libro histórico expresa una defensa y es, además, un objeto sagrado, fuente de poderes sobrenaturales: en consecuencia, es un instrumento político, y como tal puede ser atacado, destruido. Un poder central, entre tantos, y con pretensiones centralizadoras de gobierno, quemó los libros históricos. Sin embargo, tras la incineración de documentos ordenada por Itzcóatl proliferaron —y puede asegurarse que tanto fuera como dentro de México-Tenochtitlan, como historia propia— versiones antitéticas que dieron origen a la rica y contradictoria historiografía colonial.

De México-Tenochtitlan, como de las entidades políticas que le fueron contemporáneas, existe una información de tal diversidad que nos es caótica. Faltó un poder central que impusiera como oficial, bajo el pretexto de la objetividad histórica, su propia versión; como faltó una iglesia que uniformara y dogmatizara creencias y cultos, imponiéndose sobre una creación religiosa dispersa. Tal vez la paradoja relatividad/funcionalidad pueda resolverse al hallar que en todo el juego de intereses encontrados había un rango de "verdades" que podían ser usadas con mayor o menor habilidad política; rango, por supuesto, mutable en relación a la asimetría de las fuerzas contendientes.

Un escollo más de la historiografía mesoamericana es la imposibilidad de descubrir en qué situaciones particulares surgieron los distintos segmentos de los relatos históricos y cuáles fueron las unidades textuales que sirvieron como alegatos en cada circunstancia política. Todo relato histórico ha de guardar el equilibrio de la información que pretende reproducir inalterada y el giro interesado que su uso presente le imprime. En algunas ocasiones es posible penetrar en el texto para discernir los componentes de la tradición prehispánica y separarlos de una composición nacida en la situación colonial.[1] Pero por lo regular no son claras las causas políticas que dan vida a una versión de la historia, ni siquiera cuando tuercen el registro de los hechos históricos en forma inusitada. Debemos reconocer que no contamos con suficiente perspectiva histórico-política en la historiografía del turbulento posclásico.

Florescano propone la existencia de un conflicto permanente en la memoria histórica de los nahuas del altiplano central. Pueblos nuevos en la región, con una visión de cazadores-recolectores, tejen un nuevo relato sobre la tradición de las antiguas poblaciones campesinas, violentando las concepciones ajenas y ocultando su pasado propio. Los mexicas, personajes centrales del conflicto, forzaron la memoria histórica impelidos por un fuerte sentido de inferioridad frente a los agricultores, y el baldón de su origen nómada, oscuro y humilde los hizo crear en el medio extraño una mística religiosa a la que respondió su nuevo registro del pasado. Fueron dos, según Florescano, las obsesiones de este pueblo: identificarse con el medio extraño que se resistía a aceptarlos y asimilar los conocimientos y símbolos culturales de las antiguas civilizaciones campesinas. Los bárbaros tomaron los mitos, leyendas y relatos históricos de la región para enaltecer una Tollan paradisiaca con la que se enlazaron. Su origen fue ocultado, disfrazado, por vergonzoso, y porque su reelaboración les permitía adjudicarse un pasado de gloria acorde al poder adquirido y al futuro que ansiaban. Según Florescano, los bárbaros expresaron las peripecias del inicio y desarrollo

[1] LÓPEZ AUSTIN, 1985.

de su migración —y principalmente los episodios cruciales— en el lenguaje del mito, con lo que el relato dejó de informar de los hechos ocurridos para convertirse en una ficción simbólica. Habiendo adaptado la tradición antigua a su cosmovisión y circunstancias, los mexicas transmitieron sus relatos "sin pensar que nosotros los íbamos a tomar como fuentes históricas que se referían a orígenes, ciudades y acontecimientos efectivamente ocurridos en el pasado".

La propuesta de Florescano es controvertible en su misma base: el grado de desarrollo de los mexicas en el periodo de la migración. En efecto, el carácter cazador-recolector de los mexicas ha dado lugar a una larga polémica de los especialistas, aunque hay que reconocer que la discusión no ha sido tan intensa y reiterada como el problema lo amerita. Florescano presenta a los mexicas como cazadores errantes, ignorantes de la agricultura y de cualquier otra tecnología desarrollada, desconocedores de los panteones mesoamericanos y del calendario, un grupo beligerante que tuvo que aprender un arte más arduo que el de la guerra para poder insertar sus propios mitos y dioses en una cosmovisión compleja, formada por la acumulación del saber de muchas generaciones de agricultores que los habían precedido en el fértil territorio que ocupaban.

Con su enfoque, Florescano se sitúa en una corriente de pensamiento en la que Duverger —ampliamente citado en "Mito e historia en la memoria nahua"— es el autor que lleva al extremo las ideas del contraste entre los supuestos cazadores-recolectores y los pueblos agrícolas de larga tradición sedentaria, entre la visión de la aridez septentrional y la de la lujuriosa vegetación del oriente. La condición nomádica de los mexicas aparece en Duverger como un postulado, y es la fuente de toda su interpretación historiográfica. Duverger inicia su libro diciendo:

> La historia azteca es una historia ejemplar. En ella se relata cómo una horda de nómadas, cazadores y depredadores, aguijoneados por el hambre y vestidos con pieles de animales, logran acceder a las más altas cimas de la cultura, saliendo brutalmente de los horizontes paleolíticos para convertirse en los refinados

señores de un imperio poderoso y dinámico, cuyos límites van de un océano a otro.

Para el historiador como para el antropólogo constituye un motivo de asombro el ver cómo estos hombres recorren en unos cuantos siglos el oscuro camino de la humanidad en los albores de la civilización. Y sin embargo, los textos no dejan lugar a dudas: México, la soberbia capital que entusiasmó hasta el delirio a los primeros conquistadores, a tal punto que la creyeron construida toda de plata, no tenía, al producirse la Conquista, todavía 200 años. Y los aztecas que la habían fundado no habían sido más que unos bárbaros invasores llegados tardíamente a las orillas de los lagos del altiplano. Antes, los aztecas llevaron la vida humilde y ruda de los chichimecas, acosando a sus caprichosas presas en las áridas estepas del norte de México.[2]

El milagro mexica, la elevación del estado nómada al liderazgo de los sedentarios, hizo —según Duverger— que la historia funcionara como la gran justificadora. Era la institución que borraba la vergüenza del pasado; era la base ideológica que servía para incluir a los mexicas en la tradición agrícola y proporcionarles la gloria ancestral. ¿Cuál fue el motor que impulsó a este pueblo a construir su memoria? La respuesta de Duverger es tajante:

Todo el esfuerzo desplegado por los aztecas para presentarse, desde que salen de Aztlan, como los maestros de obra de un destino excepcional equivale, en definitiva, a reivindicar el monopolio histórico de la administración del sacrificio humano. Toda la historia azteca tiende a hacer coincidir el triunfo mexica con la virtud sacrificial: si los aztecas están destinados a ejercer la hegemonía sobre México, es, según afirman ellos, porque tomaron la iniciativa de imponer alrededor suyo el sistema sacrificial. La afirmación de su originalidad cultural y de su identidad tribal se expresa, pues, de manera privilegiada a través del filtro de la simbología sacrificial.[3]

La corriente opuesta puede quedar representada en el breve estudio de Carlos Martínez Marín "La cultura de los me-

[2] Duverger, 1987, p. 17.
[3] Duverger, 1987, p. 351.

xicas durante la migración. Nuevas ideas''. Martínez Marín considera que el análisis de los relatos de la migración es suficiente para llegar a la conclusión de que los mexicas eran ya, desde su partida, un pueblo perteneciente a la tradición mesoamericana. Durante su peregrinar obtenían sus alimentos de la pesca, la caza, la recolección y el cultivo. Sus técnicas agrícolas eran desarrolladas: construían camellones (terraplenes de cultivo) y empleaban sistemas de regadío; en medios lacustres hicieron chinampas y presas. Levantaron templos, juegos de pelota y albarradas para la defensa. Cada calpulli tenía como patrono un dios del panteón mesoamericano, y sus sacerdotes portaban las imágenes durante las travesías. Computaban el tiempo según el ciclo de 52 años y celebraban la atadura de años en cada ceremonia de fuego nuevo. En fin, que su cultura contrasta fuertemente con la de los nómadas.

No obstante lo anterior, Martínez Marín reconoce que el mexica era un grupo perteneciente a una provincia tolteca marginal y pobre, la provincia más alejada de la metrópoli, vecina de las estepas de los chichimecas. Concluye Martínez Marín que sólo pensando en los mexicas como en un grupo mesoamericano puede entenderse que hayan llegado a ser uno de los pueblos más importantes del altiplano central en los siglos XV y XVI. Supuesto éste bajo el que también puede entenderse por qué los mexicas se afirmaron herederos culturales de los toltecas.

Los textos de Martínez Marín y Duverger son adecuados para plantear las bases de una polémica cuyo resultado es fundamental para la intelección de la historiografía del posclásico. ¿Fue el mexica ese pueblo excepcional que a través de una hazaña cultural inaudita no sólo se fabricó toda una memoria histórica apócrifa y gloriosa, sino que trastornó en un siglo la cultura de sus vecinos, y con ella la visión histórica y mítica de todos ellos? O, por el contrario, ¿fue el mexica un pueblo mesoamericano más, notable en cuanto a la expansión de su radio político y a su desarrollo militar, pero incluido en el marco tradicional mesoamericano de su época? Volvemos con este planteamiento al problema de la diversidad de las versiones históricas en la historiografía del posclásico:

las fuentes son tan contradictorias que aportan elementos para robustecer cualquiera de las dos posiciones. Ante las múltiples versiones debemos insistir en la revisión crítica de las fuentes y aceptar la interpretación de la migración mexica que responda de manera más cabal a la comprensión del problema general de la historiografía del posclásico.

Frente a la disyuntiva del nomadismo o de la migración de los mexicas, me sitúo en la segunda de estas corrientes. Creo que si las fuentes documentales referentes a la historia y a la cultura de los mexicas se interpretan a partir del supuesto de los orígenes mesoamericanos de este pueblo, podremos formarnos un cuadro muy coherente. En efecto, la interpretación basada en este supuesto tiene las siguientes características valiosas:

1. *No recurre al "milagro" histórico.* Un pueblo pobre, de un nivel cultural no muy desarrollado, pero mesoamericano, alcanza una posición privilegiada en el altiplano central de México gracias, en buena parte, a su visión política en momentos difíciles, a sus esfuerzos bélicos y a su capacidad organizadora. La explicación no exige que un pueblo nómada, en un tiempo demasiado corto, haya asimilado una milenaria cultura de pueblos sedentarios, haya borrado su historia, haya reconstruido una historia ficticia, haya asimilado una mitología y una religión ajenas, las haya trastornado con una interpretación propia y las haya hecho creer a sus vecinos.

2. *No reduce todos los móviles de la historiografía a explicaciones demasiado puntuales.* Florescano explica la mistificación de la historia mexica por la vergüenza del origen. Duverger, por la reinvindicación del monopolio histórico de la administración del sacrificio humano. Ante el móvil de la vergüenza quedarían algunas preguntas sin contestar. ¿Por qué los mexicas no se dieron un pasado verdaderamente glorioso en su nueva versión de la historia? Aparecen como migrantes desarrapados, y sus diversas versiones de la historia no están exentas de episodios no del todo edificantes. ¿Por qué se avergonzaban de su nomadismo y, sobre todo, por qué lo hacían frente a pueblos que, en todo caso, muy poco tiempo atrás habrían sido tan nómadas como ellos, y ahora se distinguían como poderosos sedentarios en la cuenca lacustre? ¿Cómo engaña-

ron con una nueva versión histórica a sus vecinos? Creo que el relato de la quema de libros de Itzcóatl, transcrito, traducido e interpretado a medias, ha hecho gran daño.[4] Las múltiples versiones de la historia mexica, producidas, como es plausible, dentro y fuera de México-Tenochtitlan, desmienten el poder de creación de una historia oficial rígida que anulara la producción historiográfica descentralizada. Es indudable que hay dos cuerpos de versiones en cuanto al origen: una, que atribuye a los mexicas características de pueblo cazador-recolector; otra, que habla de su origen sedentario. Si se supone que fueron nómadas y rehicieron su historia, atribuyéndose origen sedentario, ¿por qué no puede suponerse que fueron sedentarios y que hablaron de su origen como el de pueblos primitivos —infantiles—, como presenta a los chichimecas extraídos de Chicomóztoc la historia tolteca-chichimeca?

Pasando al argumento de Duverger, ¿qué significa el monopolio del sacrificio humano? Era una práctica mesoamericana antigua y generalizada. ¿Hay acaso algún registro, o siquiera algún indicio, para afirmar que los mexicas pretendieron extirpar las occisiones rituales de la religión de los demás pueblos para adquirir su monopolio?

3. *Permite la explicación de hechos históricos que son característicos de los mesoamericanos*. Así lo es, por ejemplo, la división cuatripartita de México-Tenochtitlan en el momento de su fundación.

4. *Permite mantener la idea de la funcionalidad de la historia*. Las funciones de la religión y la historia, como antes he afirmado, son mucho más amplias que las de instituciones simplemente cohesivas y justificadoras del poder. De la religión y la historia emanaban paradigmas, imperativos y códigos que permitían múltiples relaciones entre las entidades políticas mesoamericanas. Los mexicas, al establecerse en el lago, penetraron en un medio político intenso y de rancia tradición. La historia y la religión eran en él elementos fundamentales del trato. Una transformación de la propia historia y del mito como la que

[4] Véase una traducción completa y una interpretación que hace referencia a la totalidad del texto en López Austin, 1973, p. 175, y 1985, p. 310, notas 20 y 21, y 325.

proponen los defensores del origen cazador-recolector de los mexicas hubiera provocado un enorme desconcierto en la región. Los cambios introducidos por los mexicas no produjeron más que la oposición normal de los más débiles a las propuestas heréticas que caracterizan a los pueblos hegemónicos.

5. *Permite una comprensión muy amplia de la historiografía del posclásico.* Si la explicación de las características de la historiografía mexica se extiende a la de otros grupos mesoamericanos, podrá incluir a pueblos tan distantes como los mayas de los Altos de Guatemala, que legaron relatos históricos en los que funcionan arquetipos de origen mítico muy similares. El paso del brazo de mar, la Tulán originaria, los conductores divinos y muchos patrones más que requieren ser estudiados por los estudiosos de la historiografía dan a conocer que la forma mexica de hacer la historia de ninguna manera fue exclusiva o extravagante. Más aún, el estudio comparativo permitiría descubrir el valor semiótico de muchos elementos del relato, entre ellos los lugares míticos. La aproximación a los relatos de origen de los pueblos revela que cada fuente histórico-mítica de grupos humanos tiene cargas significativas particulares. Se percibe un sentido mítico en Tollan, y otro en Chicomóztoc, y otro en Culhuacan, y otro en Tamoanchan. Esto hace que no pueda autorizarse la aseveración de que la referencia a una pluralidad de lugares de origen deba entenderse como una contradicción histórica. Por ejemplo, Tulán o Tollan es el sitio mítico en el que los diversos grupos humanos hablaban la misma lengua, y su abandono marca el momento de la división lingüística. Dando a Tollan su valor mítico cabal, podrá explicarse el porqué de las aves preciosas, del cacao, de las ricas vasijas, del algodón de diferentes colores, de las diversas casas de Quetzalcóatl sin la necesidad de recurrir a una explicación tan llana como el carácter tropical de la imagen. Si aceptamos la existencia de estos arquetipos en un amplio territorio mesoamericano, no se tendrá que recurrir a una forzada explicación de que los mexicas difundieron con asombrosa amplitud y celeridad sus mistificaciones y las impusieron por la fuerza de las armas. ¿Cómo se daría cuenta de la presencia del patrón biográfico

de Quetzalcóatl en personajes mixtecos,[5] o del ritual zapoteco en el que los sacerdotes tenían, como Quetzalcóatl, una caída en el pecado?[6]

6. *Permite una comprensión muy amplia de la mitología de la tradición religiosa mesoamericana.* Si estudiamos la mitología de la tradición religiosa mesoamericana, incluyendo los mitos hoy vigentes, podremos encontrar personajes, pasajes y significados generales del mito que fueron comunes en Mesoamérica y que han llegado a nuestros días por multitud de legados paralelos. Hemos identificado muchos mitos como mexicas simplemente porque las circunstancias históricas nos los han dado a conocer a través de las fuentes históricas que hablan de las creencias y creaciones de este pueblo. No les fueron exclusivos, ni siquiera el del nacimiento del sol a partir de la hierogamia del Cielo y la Tierra. Con el estudio comparado de la narrativa mítica de México y Centroamérica se desvanecen el monopolio mítico de los mexicas y sus enormes capacidades de recibir, asimilar, trastornar y difundir su pensamiento. El pueblo mexica deja así de ser excepcional para convertirse en uno más de los pueblos de una gran tradición cultural. ¿Innovaron los mexicas? Por supuesto; pero lo hicieron dentro de los límites normales. Todos los pueblos que participan de una tradición la transforman; sobre todo los que disfrutan la hegemonía. Sin embargo, hay barreras que ni los contemporáneos ni la propia tradición permitirían traspasar sin resultados graves y notorios.

7. *No recurre a explicaciones indirectas, de innecesaria complejidad y débil probabilidad.* Pongo como ejemplo contrario la barroca explicación del porqué de los nombres de México y de Tenochtitlan, a través de una suposición de que la población anterior de la isla fue otomí. La construcción de Duverger fue reproducida por Florescano. No es problema de la mayor o menor plausibilidad de cada uno de los arriesgados elementos que forman la proposición íntegra. Es problema de debilidad y rebuscamiento de la propuesta.

[5] Véase al respecto, por ejemplo, lo sostenido por Chadwick, 1971.

[6] Véase al respecto de este ritual y de su interpretación a Burgoa, 1934, ii, p. 125; Seler, 1975, pp. 275-276, y Séjourné, 1954, pp. 203-204.

Las anteriores son razones por las que prefiero la interpretación de Martínez Marín. El debate en torno al problema del origen de los mexicas, insisto, debe ser revitalizado. Exige profundidad. La discusión —como todas las buenas conversaciones ya añejas— queda pendiente.

* * *

Historia Mexicana abre con esta sección un espacio para el debate. Loable propósito si partimos de la idea de que la ciencia avanza en la confrontación. Propósito extraño en un medio en el que, por desgracia, la confrontación es evitada, la crítica académica es tomada como afrenta, la afrenta real se esgrime como argumento y la academia —las Academias— se declaran sitios no adecuados para la discusión científica. Se ha escogido para iniciar esta sección de debate un buen texto porque su eje de controversia es uno de los grandes problemas de la historia mesoamericana; y un buen autor, no sólo abierto a la polémica, sino historiador que sabe escuchar al colega y que reflexiona sobre la crítica.

REFERENCIAS

BURGOA, Francisco de

1934 *Geográfica descripción*. México, Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación, 2 vols.

CHADWICK, Robert

1971 "Native Pre-Aztec History of Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*. vol. XI: *Archaeology of Northern Mesoamerica*. Austin, University of Texas Press, pp. 474-504.

DUVERGER, Christian

1987 *El origen de los aztecas*. Traducción de Carmen Arizmendi. México, Grijalbo, «Colección Enlace. Cultura y sociedad».

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Méxi-

co, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

1985 "El texto sahaguntino sobre los mexicas", en *Anales de Antropología* (22), pp. 287-335.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

1963 "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", en *Cuadernos Americanos*, XXII:4 (jul.-ago.), pp. 175-183.

SÉJOURNÉ, Laurette

1954 "Teotihuacán, la ciudad sagrada de Quetzalcóatl", en *Cuadernos Americanos*, XIII:75 (mayo-jun.), pp. 177-205.

SELER, Eduard

1975 "Wall Paintings of Mitla. A Mexican Picture Writing in Fresco", en Eduard SELER, *et al.*, *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History*. Washington, Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology, pp. 243-324.

SOBRE MITO E HISTORIA EN LAS TRADICIONES NAHUAS

Pedro CARRASCO
State University of New York
Stony Brook

EL PENSAMIENTO RELIGIOSO Y LA mitología han sido intereses dominantes en los estudios mexicanistas desde sus comienzos. Todo ello implica la relación entre mito e historia. Las tradiciones sobre los toltecas y sobre el origen de los pueblos históricos, con sus peregrinaciones y su asentamiento definitivo, se conectan con mitos cosmogónicos pero también con lugares de la historia, con caudillos fundadores de ciudades y con antepasados de las dinastías reinantes. Es decir, que combinan lo que estudiosos modernos distinguen como mito o historia, ficción o realidad.

Ha habido interpretaciones muy distintas. Predominó en la mexicanística de hace un siglo la idea de que esas tradiciones eran mitos sin contenido histórico. Autores como Eduard Seler y sus discípulos negaron la realidad histórica de la Tollan y Aztlan de las tradiciones y la existencia de un Quetzalcoatl o un Moteuczoma como personajes históricos que hubieran gobernado en esas ciudades. También se extendió la idea de que la base histórica que pudiera haber en las leyendas sobre los toltecas se debía referir no a Tula, Hidalgo, y su árido ambiente, hostil a un centro culto y populoso, sino a Teotihuacan, cuyas ruinas gigantescas eran prueba palpable de la existencia de una gran civilización ya extinta. Los que nos formamos en los comienzos de la Escuela Nacional de Antropología vivimos una de esas revisiones que tanto abundan en la investigación histórica. Wig-

berto Jiménez Moreno con su estudio de las fuentes y Jorge Acosta con sus exploraciones sentaron en base firme la realidad histórica de la Tula de Hidalgo. Comenzaron entonces los estudios de Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff que tratan como historia humana las conquistas de Mixcoatl, padre del futuro señor de Tollan, Quetzalcoatl, que definen la extensión del imperio tolteca, que discuten la relación entre Quetzalcoatl y Huemac en tiempos de su desintegración, que localizan a Aztlan y establecen las rutas migratorias de los distintos grupos pobladores.

Tenemos ahora nuevas revisiones que niegan la mayor parte de esa historia que nuestros maestros habían rescatado de los mitos.[1] Pero no es pura negación de las conclusiones de autores anteriores; conforme a nuevos enfoques en el estudio de mitos y religiones, nos invitan realmente a superar el viejo conflicto entre la ficción del mito y la historia objetiva. Como dice Florescano, "la verdad del mito está fundada en la aceptación colectiva de lo que se dice o narra. Es una creencia social compartida, no una verdad científicamente demostrada"; en otras palabras, el mito nos revela las estructuras ideológicas conforme a las cuales los pueblos actúan en su vida social e interpretan su historia. El mismo Kirchhoff, al tiempo que buscaba hechos históricos objetivos en las tradiciones, insistía también en descubrir los principios organizativos que rigen tanto el pensamiento religioso como el orden social, y alegaba entonces que él daba mayor importancia a los conceptos mítico-religiosos que Seler y sus alumnos, quienes —al interpretar las tradiciones históricas sobre los toltecas como puro mito— no veían la importancia de éste para organizar la vida social.[2]

Florescano se refiere a Marcel Maus sobre la multiplicidad de versiones del mito; respalda su idea de que "el texto original no existe" y su recomendación de "aceptar todas las versiones sobre un hecho, otorgándoles el mismo grado de veracidad". La tarea que se impone Florescano es la de "buscar

[1] Por ejemplo, GRAULICH, 1988.

[2] KIRCHHOFF, 1961, pp. 248-265; "El imperio", 1965, pp. 251-252. MONJARÁS-RUIZ, BRAMBILA, PÉREZ ROCHA, 1985, pp. 249-272.

las primeras manifestaciones de una matriz mítica que alimentó a una familia extensa de relatos que sigue reproduciéndose y extendiéndose por el mundo'' (p. 11 del ms.). Encuentra que los mitos de origen nos informan sobre los orígenes de los distintos pueblos y sus relaciones entre sí, todo ello narrado de manera simbólica sin informar de hechos históricos realmente ocurridos. Pero también llega a la conclusión de que lo simbolizado son ''hechos históricos reales'', como la llegada de grupos norteños de cazadores que invaden y conquistan a pueblos más antiguos de cultivadores (p. 27, 47 del ms.).

De hecho, esto conserva la vieja dicotomía entre mito e historia, no como ficción en contra de la realidad sino como la verdad simbólica del mito a diferencia de la verdad objetiva de la historia. Éste es el punto general que quiero comentar. Está presente en el título del trabajo de Florescano y se puede expresar usando sus mismos puntos de vista como ''símbolos míticos y hechos históricos reales en la historiografía de los nahuas''.

Florescano da una versión, renovada conforme a estudios recientes de la mitología, de las tradiciones sobre la migración de los mexicas y la fundación de Tenochtitlan destacando la simbología del águila y el nopal que en 1927 describiera Alfonso Caso.[3] Siguiendo las recomendaciones de Maus, Florescano no busca una versión original. Lo que nos da es una versión final producida por los mexicas, quienes integraron conceptos de pueblos anteriores adaptándolos a la misión política que se habían asignado. Al hacerlo, escoge una interpretación del origen de los mexicas en la que encuentra esos ''hechos históricos reales'' a que antes he aludido, aceptando la opinión de Christian Duverger, quien supone que los mexicanos fueron originariamente nómadas cazadores.[4] No hay por qué dudar de que ésta fuera una de esas verdades míticas que explican y sancionan ciertos hechos históricos; en este caso el hecho de que los mexicanos habían integrado distintos componentes humanos y cultura-

[3] Caso, 1927 y 1946, pp. 93-104.
[4] Duverger, 1983. Véase también Graulich, 1974, pp. 311-354.

les. Pero ¿es ésta la única verdad, o sólo una de tantas? Otras tradiciones atribuyen un origen común a los mexicas y a otros grupos tanto toltecas como chichimecas, y no asignan a los mexicas una cultura de cazadores.

Según una de estas tradiciones, Chicomoztoc era el lugar de origen de todos los pueblos. Hubo allá una pareja, Iztac Mixcoatl e Ilancueye, que tuvieron seis hijos: Xelhua, Tenoch, Olmecatl, Xicalancatl, Mixtecatl y Otomitl, de cada uno de los cuales desciende una nación.[5] En esta versión los chichimecas también son descendientes de Otomitl. Es decir, que esta tradición coloca a los mexicas dentro del concierto de los pueblos mesoamericanos. Otro tanto sucede con la tradición transmitida por Sahagún en el capítulo que dedica al origen de los mexicas.[6] Éstos son parte de los pueblos que hoy llamaríamos de cultura mesoamericana, que desde los valles centrales van hacia el norte, donde fundan Tollan, y que más tarde emprenden el regreso hacia el sur. Los mexicanos llegaron más lejos que los demás y fueron los últimos en regresar; les da el nombre de *atlaca chichimeca*, gente del agua.

La cultura que casi todas las tradiciones atribuyen a los mexicas durante su migración no es precisamente la de un pueblo de cazadores. Hay un claro contraste con los chichimecas de Xolotl, cazadores sin ídolos ni templos, o con los chichimecas que llegan a Tlaxcala sin saber cocer en ollas. Otras fuentes pintan o describen la legendaria Aztlan, situada en una isla dentro de un lago que, según la *Crónica Mexicayotl*, estaba gobernada por Moteuczoma, cuyo hijo menor fue el señor de los mexicanos.[7] La vida lacustre de los mexicas legendarios se describe basada en la pesca y caza de aves, y se les atribuye la construcción de una represa en Tollan para recrear su ambiente lacustre. Las tradiciones también describen a los mexicanos divididos en *calpultin*, cada uno con un bulto sagrado que contiene las reliquias de su dios patrón.

[5] BENAVENTE, 1971, pp. 10-12.

[6] *Códice Florentino*, libro 10, cap. 29, párrafo 12. SAHAGÚN, 1969, pp. 207-214.

[7] ALVARADO TEZOZOMOC, 1949, p. 15.

Para el culto, construyen altares en los asentamientos que establecen durante su migración.

Todo esto nos da la base para pensar que los mexicas fueron desde antiguo un pueblo de cultura mesoamericana, como ha sostenido Carlos Martínez Marín,[8] y especialistas en actividades del ambiente lacustre, lo que lleva a Brigitte Lameiras[9] a considerarlos expertos en obras hidráulicas.

Conforme al principio seguido por Florescano, todas esas tradiciones sobre el origen de los mexicas son verdaderas, en tanto que sancionan la participación desde antiguo de los mexicas en la civilización mesoamericana y los colocan dentro del conjunto cultural y social del que formaban parte. Dada la complejidad social y cultural del México antiguo y la existencia de unidades políticas pluriétnicas[10] es de esperar que los mitos de origen y las tradiciones históricas de los mexicas establezcan su conexión con todos los distintos componentes de la tradición cultural y del sistema social que llegaron a dominar.

Pero de todo esto Duverger y otros escogen solamente los antecedentes cazadores, como si los mexicas hubieran sido un pueblo semejante a los chichimecas de Xolotl, a pesar de que las tradiciones de éstos y de los mexicas difieren lo suficiente como para justificar la interpretación de que tenían distintos antecedentes culturales.

Otro ejemplo de tradiciones que nos han legado versiones diferentes atañe al origen del nombre de Tenochtitlan. Está la versión que nos da Florescano, que lo conecta con el corazón de Copil, pero también se encuentra Tenoch como nombre del caudillo mexica desde antes de la fundación de la ciudad. Este nombre se podría relacionar con Huitzilopochtli, de la misma manera que hay una tuna llamada *Camaxtli* que tiene el mismo nombre que el dios de los chichimecas tramontanos.[11] No hay conflicto entre todas estas

[8] MARTÍNEZ MARÍN, 1964, III, pp. 113-124.

[9] BOEHM DE LAMEIRAS, 1986.

[10] KIRCHHOFF, 1963, pp. 255-259.

[11] El *Códice Florentino*, libro 11, cap. 6, párrafo 8, describe un nopal camaxtle que da una tuna blanca del mismo nombre. Otro nopal es el tenopalli cuya fruta llama cacanochtli. No da el nombre tenochtli que sí se en-

distintas versiones del origen de los mexicas si las vemos como mitos; todas ellas incluyen la dualidad de elementos chichimecas y toltecas dentro de un mismo pueblo y se basan en un mismo fondo de conceptos religiosos (el simbolismo tuna-corazón). Pero es más difícil aceptarlas como igualmente verdaderas en cuanto a los "hechos históricos reales" del estado social de los mexicas durante la peregrinación y del nombramiento de la ciudad.

Es preciso reconocer que unas tradiciones tienen más contenido mítico que otras. Unas nos dan hechos de seres sobrehumanos ligados directamente con los mitos de origen y que enlazan con la historia posterior, mientras que otras describen los comienzos de la historia sin más conexión con lo sobrehumano de la que existe en el periodo claramente histórico. Por ejemplo la *Histoyre du Mechique* explica los orígenes de Tetzcoco con la caída de una flecha desde el cielo y la salida, desde el hoyo que hace, de una pareja que fueron los primeros señores de Tetzcoco; éstos no tenían cuerpo de los sobacos para abajo y engendraban metiendo él la lengua en la boca de la mujer. El nombre de este primer poblador era Tzontecomatl o Tlohtli, y su sucesor fue Techotlala.[12] Pero Tlohtzin y Techotlala son personajes bien conocidos, sucesores de Xolotl según Ixtlilxochitl y otras fuentes tetzcocanas. En este caso está justificado decir que la versión de la *Histoyre du Mexique* es más mítica y la de Ixtlilxochitl más histórica. No podemos decir que ambas sean igualmente verdaderas, sino explicando que se trata de dos conceptos diferentes de lo que entendemos por verdad, es decir la verdad metafórica del mito, una, y la verdad de los hechos reales de la historia, la otra.

Pero, ¿se puede decir que cuando encontramos tradiciones que presentan la historia como una serie de hechos ya alejados de los mitos de origen, y con una intervención de lo sobrenatural no mayor de la que se considera normal en la vida

---

cuentra en Hernández (*tuna lapidea*) citado por SIMÉON, 1885, *sub voce.*

[12] "Histoyre du Mechique", 1905, pp. 8-9. GARIBAY, 1965, pp. 93-95. Esta última es la edición más asequible pero tiene algunos errores de traducción.

real de esas sociedades, se trata de historia y no de mito?

Georges Dumézil ha mostrado que las tradiciones históricas romanas que se presentan como hechos reales de la historia humana, son de hecho viejos mitos indoeuropeos desconectados de la cosmogonía y presentados en ropaje histórico.[13] ¿No será lo mismo en algunas tradiciones mesoamericanas que aparecen como puros hechos humanos? Hay otros episodios de la historia tolteca y chichimeca que como en el caso de Tlotzin se describen a veces como hechos de lo que parece una historia real, otras veces como episodios en un mito cosmogónico. Por ejemplo, la *Historia tolteca-chichimeca* cuenta que los toltecas-chichimecas toman el poder en Cholula de manos de los olmecas-xicalancas que los habían acogido, cuando obtienen de ellos armas viejas para celebrar una fiesta.[14] En el relato de Ixtlilxochitl los olmecas-xicalancas derrotan en Cholula con esa misma trata a los gigantes que habían sobrevivido el fin del segundo sol.[15]

En estos casos creo que se trata de viejos mitos mesoamericanos que distintas sociedades han adaptado a sus propias condiciones, presentándolos a veces como sucesos reales de la historia humana. La manida distinción entre toltecas y chichimecas también se debe interpretar a esta luz, independientemente de la realidad histórica de la distinción entre cultivadores y nómadas que hubo en la frontera mesoamericana a través de su historia.

Vemos, en conclusión, que las tradiciones indígenas se pueden describir en términos de dos formas extremas bien diferenciadas. Por un lado, hay tradiciones sobre el tiempo de la creación en las que actúan personajes sobrehumanos y lo sobrenatural es mucho más prominente que en la vida actual. Por otra parte, hay tradiciones en las que los actores son seres humanos que actúan conforme a las instituciones de la vida real; las fuerzas o seres sobrenaturales intervienen de la misma manera que se considera más o menos normal en la vida actual.

13 Dumézil, 1949.

14 Kirchhoff, Güemes y Reyes García, 1976, párrafos 128-157.

15 Alva Ixtlilxochitl, 1977, ii, pp. 7-8.

Los estudiosos de la experiencia humana piensan que lo primero es mito, y que no nos cuenta acontecimientos de la vida real sino símbolos y metáforas. Lo segundo parecen ser narraciones históricas, relatos de la vida real en el pasado; pero también pueden ser mitos disfrazados de historia, o, lo que hace más difícil su estudio, combinados con la historia. En este caso los historiadores tratamos de separar el mito de la historia. Pero al hacerlo nos guían nuestras propias estructuras ideológicas para llegar a conclusiones que a unos parecerán resultados verídicos de la investigación científica y a otros invenciones basadas en presuposiciones ideológicas.

Las tradiciones indígenas explicaban la caída de Tollan como parte de la rivalidad de los dos dioses creadores Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, con la intervención de dioses malsines provocadores de querellas. Miguel Othón de Mendizábal explicaba la rivalidad entre Quetzalcoatl y Tezcatlipoca en Tollan como expresión en lenguaje religioso de conflictos sociales y veía en el movimiento contra Quetzalcoatl "la primera conmoción proletaria de América".[16] Los mexicas entendían el éxito de su expansión imperial como ordenamientos de Huitzilopochtli; algunos científicos sociales tratan de relacionarlo con su control de las obras hidráulicas o con la expansión del mercado. En todo caso siempre hay cierta visión del devenir histórico aplicada a los hechos que tratamos de entender.

Al estudiar los mitos encontramos estructuras ideológicas que expresan la manera en que el pueblo que los cuenta se relaciona con su mundo, y creemos entonces entenderlos. Pero el estudio de los mitos también nos ha de ayudar a entender que nuestra propia manera de escribir la historia responde igualmente a la ideología con que la examinamos, incluso los enfoques que buscan la comprensión en la mentalidad religiosa y la simbología de los mitos. Florescano, citando a Maus, nos dice que todas las versiones de un mito tienen el mismo grado de veracidad. Cada una de ellas simboliza a su manera ciertos hechos de la experiencia colectiva del pueblo que lo cuenta. En el mito que discute Florescano las metáfo-

[16] MENDIZÁBAL, 1946, II, pp. 128-129; III, p. 253.

ras usadas se describen bastante bien en las fuentes, pero a menudo los mitos no explican ellos mismos su significado. Hay muchos problemas, por ejemplo, en cuanto a la relación entre los mitos y el ritual de los mexicas. Para descifrar los símbolos dependemos de la interpretación de los estudiosos: ¿podemos decir acaso que todas sus interpretaciones son igualmente verídicas...?

REFERENCIAS

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de

1977 *Obras históricas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando de

1949 *Crónica mexicayotl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BENAVENTE, Toribio de

1971 *Memoriales*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BOEHM DE LAMEIRAS, Brigitte

1986 *Formación del estado en el México prehispánico*. Zamora, El Colegio de Michoacán.

CASO, Alfonso

1927 *El teocalli de la guerra sagrada*. México, Museo Nacional.

1946 "El águila y el nopal", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*. México, El Colegio Nacional, vol. 5, pp. 93-104.

DUMÉZIL, Georges

1949 *L'héritage indo-européen à Rome*. París, Gallimard.

DUVERGER, Christian

1983 *L'origine des aztèques*. París, Seuil.

GARIBAY, Ángel María (coord.)

1965 *Teogonía e historia de los mexicanos*. México, Editorial Porrúa.

GRAULICH, Michel

1974 "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl* (11), pp. 311-354.

1988 *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Amberes, Instituut voor Amerikanistiek.

"Histoyre du Mechique"

1905 "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle publié par M. Edouard De Jonghe", en *Journal de la Société des Américanistes*, II:1(41), pp. 8-9.

"El imperio"

1985 "El imperio tolteca y su caída", en MONJARÁS-RUIZ, Jesús, Rosa BRAMBILA, Emma PÉREZ ROCHA (comps.), *Mesoamérica y el centro de México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 251-252.

KIRCHHOFF, Paul

1961 "Das Toltekenreich und sein Untergang", en *Saeculum*, XII:3, pp. 248-265.

1963 "Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México antiguo", en *A Pedro Bosch Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 255-259.

KIRCHHOFF, Paul, Lina ODENA GÜEMES y Luis REYES GARCÍA

1976 *Historia tolteca-chichimeca*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

1964 "La cultura de los mexicas durante su migración. Nuevas ideas", en *Actas y Memorias del XXV Congreso Internacional de Americanistas*. México, Libros de México-International Congress of Americanists.

MENDIZÁBAL, Miguel Othón de

1946 *Obras completas*. México, Talleres Gráficos de la Nación, 6 vols.

SAHAGÚN, Bernardino de

1969 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa.

SIMÉON, Rémi

1885 *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. París, Imprimerie Nationale.

NOTA SOBRE EL DISCURSO HISTÓRICO NÁHUATL

Georges Baudot
Universidad de Toulouse II-Le Mirail
IPEALT

La elegante contribución de Enrique Florescano en el texto "Mito e Historia en la Memoria Nahua", de clara e impecable escritura, propone una bien construida síntesis de lo que permiten saber las investigaciones más actuales (M. Graulich, 1987 y 1988; H. von Winning, 1987; E. Pasztory, 1976 y 1988; D. Heyden, 1988; Richard A. Diehl, 1983 entre otros) y, fundamentándose también en publicaciones anteriores que ya son clásicos reconocidos, plantea algunos de los problemas mayores de índole, a la vez, teórica e historiográfica, para la reflexión actual sobre la trama misma del concepto histórico de México. Al acercarse con simpatía (en el mejor sentido etimológico de la palabra) a la construcción del mito de los orígenes elaborado por los mexicah, son muchos los temas que el autor ha abarcado con indudable acierto de exposición para una mejor comprensión general, pero que por eso mismo despiertan afanes de comentario con miras a un entendimiento más claro del quehacer ideológico y mitogenético de los nahuah fundadores. Es ésta, pues, una ocasión saludable para ofrecer algunas reflexiones dictadas, sobre todo, por el deseo de acompañar y subrayar el ensayo del autor, complementándolo con sugerencias que fueron dictadas por el sólo propósito de enriquecer un posible debate y hacer factibles otros ángulos de examen.

Empezaré, por mi parte, intentando resumir primero y con la mayor brevedad, los puntos cruciales de lo que Flores-

cano nos ha ofrecido; exposición que me permitirá estructurar mis comentarios de la manera más apropiada. Principia el texto con una síntesis perspicua de lo que hoy alcanzamos a saber sobre el modelo de una Tollan mítica, paradigmática, la urbe idealizada que sirviera de modelo y de nostalgia a las diferentes sociedades que fecundaron Mesoamérica al paso de sus milenarias civilizaciones. Prosigue con una exposición detallada de lo que algunas publicaciones recientes afirman sobre la elaboración política e ideológica construidas por los mexicah, partiendo de sus humildes orígenes de pueblo nómada guerrero, para exaltarlas mitificando el relato de aquellos orígenes dentro de un proceso muy cuidadosamente pensado que recoge y trastoca, por no decir transmuta, el antiguo fondo mítico de las culturas sedentarias y urbanizadas de Mesoamérica. Por fin, Florescano concluye destacando la fundamental importancia de los mitos en el quehacer histórico de la humanidad así como la creciente necesidad de valorar las mitogénesis para explicar (y comprender) mejor los intrincados procesos del devenir histórico en las civilizaciones antiguas.

El primer comentario sobre la maravillosa imagen de la Tollan paradigmática me parece que podría ser el subrayar la necesidad de un análisis detallado en ese preciso sentido de los textos mismos que fraguaron los nahuah para forjar y transmitir esa imagen, textos que habían de enseñarse y de reproducirse en el *calmecac*, y que hoy conocemos como las sagas mayores de la poesía épico-mítica en lengua náhuatl. Son aquellas conocidas como *teotlatolli* o "palabra divina" que los *teotlatolmatinime* nahuas compusieron y transmitieron bajo la forma de *melahuacuicah* o "cantos verdaderos" y que son de todos bien conocidas, a saber, por ejemplo, los *Anales de Cuauhtitlan*, o las de los informantes de Sahagún en los *Códices Matritenses*, entre otras. Relatan con el discurso magnificado de la literatura todo aquel cuidadoso reajuste mítico pensado por los mexicah para escribir historia nueva, acorde con una nueva voluntad política traducida a términos de ideología. El examen de las metáforas imaginadas en estos textos, todo el aparato imaginario que pone en marcha aquel discurso y entrama aquella palabra, connota en sus significados cierta-

mente más de una clave para desentrañar las imágenes evocadas por Florescano. El edén agrícola del llamado mural de las ofrendas del templo de la agricultura en Teotihuacán, o más aún, la imagen del paraíso de Tlaloc en el mural del palacio de Tepantitla, también en Teotihuacán, podrían tener algún eco, elaborado literariamente, en las evocaciones de los textos que nos han llegado. Creo que algo podría sacarse de la mítica Tamoanchan plasmada en los textos, o de la Tlillan Tlapallan, "la tierra de lo negro y de lo rojo", analizando sus estructuras textuales. Florescano ha dado una ajustada importancia a las imágenes, a las representaciones figuradas, y a su análisis, al utilizar la iconografía de Tepantitla, al destacar con fuerza que en aquellos centros urbanos primordiales el reconocimiento de una ubicación primordial de la fuente decisiva de la sabiduría y de lo que caracterizaba a la urbe: la tinta negra y roja, los libros y las flautas —cumplía un papel fundado. En cierto modo, Florescano nos ha inducido a sugerirle además aquellas metáforas o metonimias que brindan las palabras escritas, cuando éstas también nos han llegado con las garantías filológicas indispensables. Por qué no recordar ahora el antiguo texto náhuatl que fuera recopilado por el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* (fol. 180v°) que dice así:

> Se estableció el canto,
> se fijaron los tambores
> se dice que así
> principiaban las ciudades
> se ponía a existir en ellas la música...

De este modo, ¿qué relación intertextual puede existir entre la iconografía de Tepantitla (o de muchos otros murales clásicos, por cierto), y las imágenes de los *Anales de Cuauhtitlan*, o de los códices matritenses debidos a los informantes de Sahagún que son textos de palabra posclásica, náhuatl por excelencia, y tardía? Y estos últimos, ¿acaso han conocido elementos paradigmáticos, más o menos diluidos pero vehiculados, de aquella iconografía clásica? ¿Puede el análisis textual e iconográfico de hoy en día establecer tablas de com-

paración y valoración, elemento por elemento, o a lo sumo sugerir escalas de evaluación y de equivalencia entre textos e imágenes, edades y eras, en tiempos y discursos del correr del tiempo, mezclados por el analista de nuestros días? A veces los textos clavan e imponen imágenes y significados con una misteriosa pero real sugerencia:

> En un tiempo de antaño que hoy no se puede contar,
> del que nadie ya se puede acordar ahora,
> aquellos que vinieron a sembrar, a los abuelos, a las abuelas,
> de ellos se cuenta que arribaron, que vinieron,
> a seguir el camino, a venir a barrerlo, a terminarlo,
> que llegaron a gobernar aquí en esta tierra,
> a la cual únicamente llamaban con un sólo nombre,
> como si aquí se hubiera fundado un mundo estrecho.[1]

Y el cortejo denso y majestuoso de imágenes emocionantes y tensas va embriagando al investigador que las pone a desfilar ante su pantalla o sus cuartillas, recordando con inigualable fuerza la poderosa magia del mito que clarifica y explica la historia de los pueblos, a la par que procura la luz rasante que revela el que fuera lento quehacer de una explicación cosmo-mítica para una nación en busca de su identidad cultural y de su justificación histórica. El texto de estos folios 191r° a 192v° del *Códice de la Real Academia*, que no transcribimos por falta de espacio, es una de las mejores ilustraciones escritas de esta voluntad de otorgarse el lugar originario de la sabiduría para fundar la ciudad paradigmática. Por otra parte, podría subrayarse la fuerza y la vivencia de estas convicciones a través de la expresión poética de los mexicah, como la recuerdan estos versos de Nezahualcóyotl, elegidos entre muchos otros posibles, y compuestos en circunstancias dramáticas para consolar de su muerte próxima al *tlatoani* de México, a Motecuhzoma Ilhuicamina:

> Flores de luz
> abren sus corolas,
> allí donde hay lentejuelas de agua,

[1] SAHAGÚN, 1907, VIII, fol. 19r°.

aquí, en México!
Tán sólo he aquí como mora
entre sus libros y sus pinturas
he aquí como vive, esta ciudad
de Tenochtitlan![2]

La urbe, la Tollan, expresión del fenómeno sagrado de la civilización, sólo se concibe "entre sus libros y sus pinturas". Bien parece, así, que podría ampliarse la discusión pasando revista a todas las formas de "edén" o de paraíso que vehiculan los textos: Tamoanchan, Tlalocan, Tlillan Tlapallan, como centros en donde se fragua la cultura que permite al hombre superar su condición, y analizar en qué modelos se expresa mejor este anhelo. Recordaré tan sólo la importancia que tienen en la poesía náhuatl, en el *xochicuicatl* sobre todo, las nociones de *xochicuahuitl*, de "árbol florido", al pie del cual los poetas (los sabios por excelencia, los que poseen la palabra y sus más delicados poderes) se reúnen en sesión de *icniuhyotl*, de "asamblea de amistad" para fundar palabra y canto, como lo evocan estos versos de Huexotzinco:

Nicmalintihuitz	Vengo a tejer
Xochicuahuitl on	flores de gran sonrisa
huehuetzcani xochitl	en el árbol florido,
in Tamohuanchan,	en Tamoanchan
xochipetlapan,	donde hay petate de flores,
mimilihuic xochitla,	flores redondas,
anelhuayo xochitli. . .	flores sin raíces. . .
Ninoyecoya	Yo me integro plenamente
in Tamohuanchan. . .	a Tamoanchan. . .[3]

El "edén", Tamoanchan, es por tanto inseparable de la noción de saber y de palabra, y el corazón del hombre participa de esta noción simbólica del saber como lo recalca el propio Nezahualcóyotl:

Amoxtlacuilol in moyollo	Libro de pinturas es tu corazón.

[2] Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 67r°.
[3] Ms. *Romances de los Señores de la Nueva España*, fol. 11r°.

El papel de la palabra puede parecer tan crucial en estas investigaciones y reflexiones acerca del reajuste mítico-histórico de los nahuah que, creo, se podría dar mayor peso al sentido que pueden revestir muchos de los términos onomásticos o toponímicos utilizados.

Así, el dios humilde y cubierto de llagas que representa alegóricamente a los mexicah en la creación del cosmos al iniciarse la marcha del quinto sol, Nanahuatzin, lleva un nombre que se podría considerar como rico de significados representativos. Puede explicarse su etimología fundamentándola en base al verbo *nahua* "bailar armoniosamente", en la derivación *nahuatl* "armonioso, de sonido elegante", y en el sufijo de proximidad *nahuac*. De buenas a primeras, *nanahuatl*, al redoblar la sílaba inicial, es "muy, muy armonioso" o "más que armonioso", a la par que conlleva una identidad étnica y cultural subrayada "doblemente nahuatl". Es decir que la fea y humilde divinidad del quinto sol, en realidad, es la expresión de una suprema armonía, así como de una suprema proximidad. Efectivamente, recordamos que una de las apelaciones más frecuentes para evocar a un creador supremo en los textos nahuah es aquella de *tloque nahuaque*, "el dueño de toda cercanía", a la par que "el dueño de lo que está permanentemente cerca, y del anillo del agua", y que el universo es el *Cemanahuac* ¿No expresa, acaso, Nanahuatzin, una doble intención? La de entrañar conceptualmente la armonía suprema que el propio nombre étnico de los nahuah fundadores implica, y la de vincularse íntima y ontológicamente con la sustancia misma de *tloque nahuaque*. Los textos de que disponemos son a todas luces tardíos, posteriores a los "arreglos" mítico-filosóficos de 1428 que iniciara Tlacaelel después de la derrota de Azcapotzalco, cuando el naciente poderío mexicatl se sentía por fin seguro de su triunfo y ansioso de reorganizar el pasado fundador con arreglo a un flamante porvenir, por fin cabalmente vislumbrado. Y un pueblo tan enamorado de la retórica y de la poesía, tan atento a los poderes misteriosos de su incomparable idioma de seguro que bebió en las fuentes del lenguaje el reajuste de los mitos fundadores. En más de una ocasión, ellos mismos nos han recordado la importancia que otorgaban a sus distintas deno-

minaciones, a veces hasta llenarnos de confusiones hoy en día. Recordemos, de paso, en el texto de "La leyenda de los Soles", *Códice Chimalpopoca*, IV, p. 122-123, el nacimiento de los mixcoa:

> ...Cuando nacieron, se metieron en el agua, se echaron en el agua; luego salieron hacia acá y les dió de mamar Mecitli. Este Meçitli es el Señor de la tierra. Por eso hoy somos mexicanos; pero no Mexica sino Meçitin.

Y si ampliamos estas consideraciones de etimología a la toponimia, y a los nombres de las distintas figuras de la Tollan paradigmática de los orígenes, nos hallamos ante un panorama curioso, que puede parecer sugerente. Tollan, Aztlan, e incluso México, podrían mirarse con esta lupa lingüística. Por todas partes nos saldría al paso un origen acuático, lacustre, fundamentado en símbolos botánicos propios de la fundación de una ciudad *intollihtic inacaihtic*, "entre los juncos, entre las cañas". Como si la fundación en el islote de Tenochtitlan hubiera sugerido un mito general paradigmático de alcance general para todo el universo concebible. De este modo Tollan, de *tollin*: "junco, juncia o espadaña", según el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina, es el lugar donde hay espadañas, donde hay tules (*tollin-tlan*), lo que en parte más o menos recuerda el nombre genérico más usual para designar la ciudad, a saber la contracción del *difrasismo in atl in tepetl* es decir, *altepetl*: "agua y monte". Esta Tollan, lugar donde hay espadañas por antonomasia, acaso tenga estrecha vinculación con Aztlan, también isla en medio del agua como bien recalca Florescano, y el lugar donde sobre todo hay blancura, expresada por la *aztapilla*: "la juncia o espadaña muy blanca", al igual que es lugar de garzas (*aztatl*). Los informantes de Sahagún nos recuerdan bien, de paso, que dicha juncia blanca es el material más idóneo para construir el símbolo del poder político, el *icpalli*, al evocar la elaboración del *aztapiltepotzicpalli*: "el sitial de juncia blanca", atributo del soberano. Florescano, como Michel Graulich y, anteriormente, el ilustre alemán Eduard Seler evocan la posibilidad de que Aztlan sea el reflejo mítico de México, o con palabras

de Seler: "...un cuadro reflejado, glorificado y traducido a lo mítico de la habitación histórica de los aztecas, la ciudad-isla de Tenochtitlan en medio del lago de México..."[4]

Se nos ocurre entonces, que lo mismo puede haber pasado con la noción misma de Tollan, elaborada después de 1428 para dar cuenta de un ideal y de una magnificación de la humilde fundación originaria. Esto nos lleva a las páginas que Florescano dedica a la etimología de México, y empezaremos recordando tan sólo la importancia que había de revestir muchos años más tarde, para un Nezahualcóyotl por ejemplo,[5] su identidad lacustre y la especial botánica que supone:

Acatl iztac imanca,	Allí donde hay cañaverales blancos,
tollin iztàc,	espadañas blancas,
chalchihuitl imanca,	allí donde hay jades preciosos,
Mexico nican...	aquí está México...

Y siguiendo pues por los rumbos de la fantasía lingüística, por qué no explorar otras posibles etimologías del nombre mismo de México que no tengan que ver con la luna, ni con el "centro de la luna", lo que para el "pueblo del sol", como agudamente lo nota Florescano, es bastante contradictorio. Desecharemos, de buenas a primeras, la posibilidad de que Tenochtitlan sea el verdadero nombre azteca de México, porque si ha de hacerse recuento del empleo de ambas denominaciones, encontraremos en los textos que nos han llegado, un uso del vocablo México bastante superior al de Tenochtitlan, y en los mayores poetas en lengua náhuatl de los siglos XV y principios del XVI un recurso harto frecuente al nombre compuesto: México-Tenochtitlan, lo que indica a todas luces (y con base en los textos disponibles) que las dos toponimias se completaban conceptual y míticamente en el discurso mexicatl. Intentando así buscar en un contexto lacustre, propio del lugar y de las circunstancias de la fundación, podríamos sugerir que México viene vinculado a *mexixin*: "mastuerzo silvestre, o berro americano", también *tro-*

[4] Seler, 1902-1923, 2, pp. 31-48. Véase también Graulich, 1987.
[5] Baudot, 1984, 28, p. 68.

paelum majus, de la familia de las crucíferas. Así, sería "en los berros", "donde crecen berros", toponimia meramente descriptiva que se reúne apaciblemente en una triple invocación lacustre: Tollan: "donde hay espadañas", Aztlan: "donde hay garzas y/o juncias blancas", México: "donde hay berros" y que proyecta en topónimos de idéntica raíz conceptual una voluntad claramente expresada de forjar una identidad mítica con base en un origen de iguales entornos y de idénticas circunstancias. Una manera clara de reclamar una continuidad a través de las etimologías.

Claro, que estas reflexiones procuradas aquí un poco a vuela pluma no quitan, sino que, a mi ver, subrayan la pertinencia del análisis ofrecido por Doris Heyden en un precioso artículo[6] donde el lector hallará datos fundamentales para relacionar los múltiples elementos de esta representación mítica de México con sus antecedentes más suntuosos, entre los cuales se hallan, claro, las imágenes primeras del mural de Tepantitla que evoca Florescano. Esto nos lleva, tanto en el texto de Florescano como en el de Heyden, a esta última consideración: los mexicah concibieron seguramente su primacía, su señorío, con el temor de que se pudiera poner en duda su derecho y con el anhelo por borrar cualquier sospecha de usurpación. A tal punto, que después de la conquista española, uno de los primeros evangelizadores "etnógrafos" ocupados en investigar el pasado azteca, el famoso fray Toribio de Benavente, *Motolinía*, al intentar justificar ante Carlos V y el Consejo de Indias lo bien fundado y lo legítimo de la empresa española, denunció con evidente intención el carácter "advenedizo" y reciente de la implantación mexicatl en tierras de Mesoamérica. Esto, en parte, vendría a corresponder con el discurso utilizado por Motecuhzoma al recibir a Cortés, según nos lo ofrece el libro XII del *Códice Florentino*. Rápidamente, recordemos estos dos inevitables textos que a su modo dan un extraño relieve al empeño mexicatl por organizarse un pasado de intachable legitimidad y que responden, como en contrapunto, a lo enunciado por Florescano. Al saludar por vez primera a Cortés aquel 9 de noviembre de 1519 en las

[6] HEYDEN, 1989, pp. 211-229.

puertas del corazón urbano de México, Motecuhzoma Xocoyotzin profirió estas misteriosas y proféticas palabras:

> Oh ¡Señor nuestro! Has sufrido muchas fatigas, cansado estás; he aquí que llegaste a la tierra, he aquí que viniste a acercarte a tu ciudad de México, he aquí que viniste a bajar sobre tu estera, tu sitial, aquellos que por un momento te guardé, que te conservé.
>
> Porqué ya se fueron tus gobernadores, los señores soberanos, Itzcoatl, Motecuhzoma el Viejo, Axayacatl, Tizoc, Ahuitzotl, ellos que por tan poco tiempo habían venido a guardar tus bienes, habían venido a gobernar la ciudad de México... Así pues esto es lo que habían dicho al partir los señores soberanos, que vendrías para darte a conocer a tu ciudad, que vendrías a bajar aquí, sobre tu estera, tu sitial, que vendrías...[7]

Lo cual bajo la pluma "política" e imaginativa de Cortés, da en la Segunda *Carta de Relación*, la versión siguiente:

> Muchos días ha que sé que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales della, sino extranjeros y venidos a ella de partes muy extrañas...

Y en 1555, al firmar la famosa carta del 2 de enero a Carlos V para combatir con inigualable saña las ideas y la influencia de su gran rival dominico, fray Bartolomé de Las Casas, *Motolinía*, que llevó a cabo una de las primeras y más sólidas investigaciones sobre los orígenes de las poblaciones del Anahuac, y que en ese texto de 1555 quiere convencer a toda costa al Emperador de la legitimidad de la presencia española, subraya una vez más, con pugnacidad, aquella característica que tanto turbara a los forjadores del mito fundador mexicatl: la conciencia de una presencia usurpada, ilegítima, la obsesión agobiante de ocupar sin derechos una tierra ajena:

> ...la primera será hacer saber a V.M. como el principal señorío desta Nueva España cuando los Españoles en ella entraron, no havía muchos años questava en México o en los Mexicanos, i

[7] *Códice de Florencia*, lib. XIII, cap. XVI.

> como los mismos Mexicanos lo habían ganado o usurpado por guerra; porque los primeros y propios moradores desta Nueva España era una gente que se llamaba Chichimecas i Otomies... después de pasados muchos años vinieron los Indios llamados Mexicanos i este nombre lo tomaron o les pusieron por un ídolo o principal dios que consigo truxeron, que se llamaba Mexitle... estos Mexicanos se enseñorearon en esta nueva España por guerras....

El que fray Toribio pudiera recoger esta tradición histórica todavía a mediados del siglo XVI, después de más de treinta años de presencia española, permite ver cuán vivaz era la mala fama de la relación establecida por los mexicah con las poblaciones agrícolas sedentarias del Anahuac, pese a la antigüedad de los reajustes mítico-históricos a los que habían procedido.

Esto nos llevaría, para concluir ya este comentario, a interrogarnos, con Florescano, sobre el papel que desempeñan los mitos en las conciencias de identidad histórica, y cómo pueden representar un ideal colectivo en el que un grupo humano vuelca sus aspiraciones o sus fantasmas más punzantes. La historia contemporánea, gran consumidora de mitos, parece mostrarnos, además, cómo el viejo mecanismo mitogenético impera ahora con base en lenguajes, quizá nuevos, pero siempre apegados al discurso simbólico de antaño. Un libro reciente de Manfred Frank[8] nos recuerda oportunamente que la muerte, la destrucción o la borradura de Dios han abierto una crisis sin precedentes en nuestro pensamiento occidental desde el siglo XVIII, y que de manera bastante alucinante se han multiplicado filosofías de la historia, utopías políticas, prótesis pseudo-religiosas y otras desesperadas búsquedas de sentido y de significación para el devenir histórico humano. ¿No estará la solución que de continuidad armoniosa al conjunto en una nueva importancia de los mitos, en un novedoso redescubrimiento de la cuestión central del mito? El mito y la lenta elaboración de las diversas mitogénesis podrían conceptuarse como discurso que justifica y da legitimidad a las aspiraciones colectivas, a las normas so-

[8] FRANK, 1989.

ciales, a las instituciones y a las creencias de una sociedad, y no, desde luego, como una etapa arcaica y obsoleta del pensamiento preocupado por el devenir. Lejos de presentarse como una interpretación irracional y primaria, el mito sería la construcción de dimensiones fundamentales para la vida misma del espíritu colectivo ''. . . necesitamos una nueva mitología'', nos dice Frank, para puntualizar en seguida: ''y esa mitología ha de ponerse al servicio de las ideas, debe venir a ser una mitología de la razón'', para no encontrarnos al final del camino con los delirios asesinos del *Mito del siglo veinte* de Alfred Rosenberg.[9] La simpatía con la que Florescano ha abarcado el problema planteado por el mito en la memoria mexicana obedece, por cierto, a este nuevo redescubrimiento de la necesidad mitológica de hoy.

REFERENCIAS

BAUDOT, Georges

1984 ''Nezahualcóyotl: vingt-deux chants tristes du Mexique precolombien'', en *Poésie*. París, Eugène Belin Ed.

FRANK, Manfred

1989 *Le dieu à venir*. Lecons

GRAULICH, Michel

1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas, Palais des Académies-Académie Royale de Belgique, pp. 163.

HEYDEN, Doris

1989 ''Posibles antecedentes del glifo de México Tenochtitlan en los códices pictóricos y en la tradición oral'', en *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 211-229.

ROSENBERG, Alfred

1931 *Der Mythus des* XX *Jahrhunderts*.

[9] ROSENBERG, 1931.

SAHAGÚN, Bernardino de

1907 *Códice Matritense de la Real Academia*. Edición facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso. Madrid.

RÉPLICA: HACIA UNA REINTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA MESOAMERICANA A TRAVÉS DEL MITO

Enrique FLORESCANO

LA INVITACIÓN DE LA DIRECCIÓN DE *Historia Mexicana* para presentar en este número de la revista un artículo mío, seguido de los comentarios y observaciones críticas de otros historiadores, se convirtió en una invitación irrecusable. En primer lugar porque esta propuesta recoge un propósito inicial de los fundadores de la revista: el de convertirla en foro abierto para debatir en sus páginas las diversas corrientes de interpretación que profesan los historiadores. En segundo lugar, porque la invitación a confrontar de manera abierta las interpretaciones que manejamos los historiadores tiene lugar en un momento en que la reconstrucción del pasado mexicano vive una intensa revisión y revalorización a partir de nuevos enfoques que no han sido suficientemente explicados.

Para ser consecuente con este encomiable propósito de la dirección de *Historia Mexicana*, y para responder a las críticas francas y profesionales de mis colegas Alfredo López Austin, Pedro Carrasco y Georges Baudot, quiero centrar mi respuesta a sus comentarios en lo que me parece el núcleo mismo de este debate: la reinterpretación de la historia antigua de México a través de una nueva valoración de la estructura y el significado del mito. Los tres comentaristas parecen coincidir en que éste es el tema de fondo. Alfredo López Austin señala que, entre los grandes escollos que hoy dificultan el análisis del pasado mesoamericano, "el más notable es, precisamente, la frecuente fusión de lo que hoy distinguimos

como narración histórica y narración mítica''. En forma más directa, Pedro Carrasco centra la mayor parte de su comentario en las diferencias que ha suscitado el uso de los relatos míticos en la interpretación de la historia de los pueblos nahuas, y observa que las nuevas revisiones que hoy hacen los historiadores ''nos invitan a superar realmente el viejo conflicto entre la ficción del mito y la historia objetiva''. Georges Baudot destaca, asimismo, las nuevas revalorizaciones de que es objeto el discurso mítico.

Mi ensayo, como lo indica su título, se concentra en el tema del mito y la historia en el pensamiento nahua y considera el mito desde un enfoque diferente al que ha sido tradicional en gran parte de la historiografía mexicana. La diferencia que establezco reside en no tratar los relatos míticos como fuente de hechos históricos efectivamente ocurridos, sino en considerarlos como textos simbólicos específicos, cuya estructura, temas, lenguaje y significados dan cuenta de una peculiar forma de expresión del discurso mítico, la cual, aunque puede aludir a hechos históricos, no tiene como objeto registrar o explicar los acontecimientos de la realidad histórica. En ensayos publicados anteriormente ya había hecho clara mi distancia respecto al punto de vista que insiste en buscar en el relato mítico un trasfondo histórico.[1] Así, al estudiar la concepción del espacio y el tiempo en el pensamiento nahua, tomé como fuente básica los relatos míticos que se refieren a la creación y al ordenamiento del cosmos. En el análisis de estos textos me resultó evidente que el espacio y el tiempo de los mitos de creación son conceptos referidos a lugares y temporalidades sagrados, no a realidades humanas. Cuando el mito cosmogónico habla de la creación de la superficie terrestre, ésta se transforma en un espacio sagrado, dividido en partes regidas por potencias divinas, con orientaciones espaciales, colores, símbolos y atributos que le infunden a cada lugar un sentido trascendente, una significación que sobrepasa su realidad terrena. De igual manera, en el tiempo del mito la sucesión de días, semanas, meses, años

[1] Véase FLORESCANO, 1981a, 1981b, y 1982, pp. 7-15. Estos ensayos los integré, posteriormente, en FLORESCANO, 1987.

y eras es una sucesión de unidades temporales regidas por dioses y fuerzas cósmicas: un proceso que sólo puede explicarse mediante el desciframiento de las cargas simbólicas y religiosas que los dioses le imponen a cada unidad temporal.

En los mitos nahuas de creación, el tiempo más importante es el tiempo del comienzo absoluto, el momento en que se conjuró el caos y tuvo lugar la organización del cosmos. Éste es el tiempo sagrado por excelencia, el tiempo en que todo existió por primera vez. Este tiempo original es también el tiempo perfecto, la edad en que el cosmos existe cargado de toda su fuerza vital. Sin embargo, este tiempo perfecto es inmediatamente atacado por el transcurrir temporal que trae consigo el desgaste y el deterioro cósmicos. La destrucción del orden primordial por el transcurrir del tiempo está representada en el mito cosmogónico por las catástrofes que periódicamente ponen fin al orden creado. La concepción del tiempo perfecto original se entrelaza así, en los mitos de creación mesoamericanos, con la idea de una creación y destrucción cíclicas del cosmos, con un modo cíclico del transcurrir temporal.

Como puede observarse, la noción del tiempo perfecto de los orígenes y la idea cíclica del tiempo son concepciones completamente ajenas a la idea occidental de un tiempo histórico lineal y profano construido por la acción de los hombres. La concepción del tiempo perfecto de los orígenes despoja de significación al presente y al futuro, y establece como único tiempo fuerte el pasado, el momento en que todo fue creado por primera vez. De la misma manera, la idea de que lo creado una vez en el pasado volverá a repetirse en el futuro significa la abolición del tiempo transcurrido entre el origen de un proceso y su acabamiento, en tanto sólo adquiere sentido la repetición de lo ya ocurrido: la sucesión cíclica de creaciones y destrucciones infinitas. En suma, este eterno retorno al tiempo primordial de los orígenes y esta sucesión cíclica de las creaciones y destrucciones del cosmos son otras tantas muestras de que el problema central de la mentalidad mítica era anular el inexorable paso destructivo del tiempo, no situar o explicar las acciones humanas en el tiempo.

Quiero hacer explícito que estas interpretaciones acerca de las caracteríticas propias del espacio y el tiempo mítico de los nahuas, independientemente de si son correctas o falsas, fueron posibles a través de dos operaciones. En primer lugar, consideré el espacio y el tiempo de los textos míticos como concepciones específicas del pensamiento mítico, no como expresión, derivación o extensión del espacio o el tiempo propios del relato histórico; de esta manera pude precisar su especificidad, sus características y su significado sagrado que, como se observa, es diferente al del espacio y el tiempo de la historia profana. En segundo lugar, contrario a lo habitual, me esforcé por no aplicar los conceptos de tiempo y espacio propios de la historiografía occidental a los relatos nahuas. En mi opinión, uno de los impedimentos para comprender y explicar las características originales del pensamiento nahua lo representa el intento de abordarlo con las categorías del pensamiento occidental. En el caso de las interpretaciones sobre el tiempo y la historia mesoamericana, esta corriente ha sido la dominante en la historiografía del siglo XX.[2] Desde mi punto de vista, éste es un enfoque erróneo, pues trata de explicar categorías y conceptos mentales propios de una cultura específica, con categorías y conceptos provenientes de una cultura extraña y diferente a la que se quiere comprender. Apartándome de este acercamiento inadecuado a las culturas mesoamericanas, ensayé analizar las concepciones del tiempo y de la historia de los nahuas a partir del propio contexto histórico y cultural mesoamericano, y de esta manera me aventuré a presentar una nueva interpretación del tiempo, la concepción de la historia y los usos del pasado entre los nahuas.

Ya antes, en *Memoria mexicana*, traté de distinguir las categorías temporales y espaciales propias del pensamiento mítico y, una vez distinguidas y precisadas, busqué comprender su presencia en los relatos históricos. Descubrí que los pueblos nahuas, particularmente los mexicas, desarrollaron un discurso histórico profano en el cual había un sujeto de la historia no sagrado sino humano: la tribu, el grupo étni-

[2] Véase, por ejemplo, LEÓN PORTILLA, 1968; GARZA, 1975.

co, el reino políticamente organizado. A partir de la aparición del grupo étnico políticamente organizado, este sujeto se convirtió en el centro y guía del relato histórico: el desarrollo en el tiempo del grupo étnico es el principal asunto de la cronología y del relato histórico. A su vez, la formación de organizaciones políticas estables creó también una definición profana del tiempo y del espacio. Si en las cosmogonías el tiempo y el espacio son dos realidades sagradas: un tiempo que declara el origen primordial del mundo y mide las transformaciones cíclicas que ocurren en el cosmos y un espacio que reproduce en la superficie terrestre los fundamentos sagrados del cosmos, a partir de la organización de los grupos étnicos en unidades políticas el tiempo deja de ser exclusivamente un tiempo sagrado para ser también un tiempo profano, un tiempo que registra los acontecimientos terrenos que van transformando el desarrollo de los grupos étnicos. Al dedicarse el cómputo del tiempo a registrar fundaciones de ciudades terrenas, ascensos y muertes de gobernantes, batallas y conquistas territoriales, también se verificó un cambio en la concepción del espacio. El espacio del relato histórico es ahora el espacio de las migraciones y la geografía donde transcurre la vida del grupo étnico, aunque todavía se insista en hacer de esta geografía terrena una réplica del espacio sagrado del cosmos. Es decir, desde el momento en que el grupo étnico pasó a ser el centro del relato histórico, el tiempo y el espacio profanos se convirtieron en las dos variables fundamentales que registran las transformaciones que padece el grupo étnico.[3]

Este nuevo modo de registrar y escribir la historia está representado por textos tales como el *Códice Xolotl*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* o la *Historia tolteca-chichimeca*. Sin embargo, en éstos y otros textos parecidos la separación entre una historia dedicada a registrar hechos profanos efectivamente ocurridos y una historia que remite a orígenes, fundaciones, guerras, conquistas, y gobernantes investidos de atributos y simbolismos sagrados no es tajante. En los relatos que se refieren a los orígenes de esos pueblos, o a las

[3] FLORESCANO, 1987, pp. 48-50, 65-67, 77-78.

personalidades de sus gobernantes y líderes religiosos, es particularmente difícil distinguir entre hechos míticos y hechos realmente ocurridos. Como señala en su comentario Alfredo López Austin: "falta precisión para distinguir en el relato histórico la mayor o menor distancia entre hombres y dioses, la mayor o menor similitud entre el arquetipo y la excepción, la mayor o menor coincidencia entre lo vivido y lo registrado". Precisamente esta mezcla de asuntos míticos y hechos históricos en los textos nahuas fue la razón que me llevó a escribir el ensayo que aquí se discute. Sentí que para ampliar mi interpretación de la concepción de la historia mesoamericana tenía que avanzar en la comprensión del papel que jugaba el pasado en el mito, y a su vez, comprender la construcción y los mecanismos internos del mito. Escogí para ello los mitos relativos al edén de la fertilidad, la ciudad maravillosa y el mito de los orígenes del pueblo mexica. Estos tres temas, junto con el de Quetzalcóatl (que más adelante me propongo añadir a esta triada), tienen la particularidad de que están documentados en textos escritos y en otros testimonios gráficos y arqueológicos, y los tres mezclan hechos históricos con expresiones míticas.

Para deambular en este terreno me apoyé en los métodos desarrollados por un grupo de estudiosos que ha revolucionado el análisis del mito. La primera regla que prescribe este método es reunir las diversas versiones del mito, proceder luego a su análisis hermenéutico, establecer las características de su estructura interna y, finalmente, explicar el simbolismo y el significado del relato mítico. Como lo señala Pedro Carrasco, entre los primeros en proponer una interpretación mítica de hechos y personajes mesoamericanos, que otros investigadores tendían a considerar como históricos, destacan los nombres de Daniel G. Brinton, Eduard Seler, K. Th. Preuss y Lewis Spence. Estos estudiosos de la religión mesoamericana vieron en los relatos sobre Tollan y Quetzalcóatl, o en las narraciones sobre el origen de los aztecas, textos fundamentalmente míticos. Siguiendo una idea de Seler, Walter Krickeber llegó a decir que "la peregrinación de los aztecas hasta su llegada a Tollan debe entenderse

también sólo míticamente''.[4] Posteriormente los estudios de Georges Dumézil sobre los mitos indoeuropeos y los de Claude Lévi-Strauss sobre los mitos indígenas del sur y norte de América, desarrollaron enfoques y técnicas de análisis que permiten tratar estos relatos como estructuras simbólicas específicas, cuya composición interna y significados revelan la manera como estos pueblos codificaban en el mito hechos fundamentales relativos al mundo sobrenatural y a la vida de los hombres, pero con un lenguaje y una estructura significante completamente diferentes a los de la historia de los hechos realmente ocurridos. Estos descubrimientos están detrás de los estudios que proponen una revalorización de los mitos mesoamericanos y una nueva interpretación del papel que juega el pasado en el simbolismo de los relatos míticos.

El estudio de Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, es el más completo e importante publicado en los últimos años sobre el mito y el ritual de los pueblos mesoamericanos. En él, el autor, que se apoya en los métodos desarrollados por Dumézil y Lévi-Strauss, propone ''estudiar los mitos por sí mismos'' y llega a conclusiones tan sorprendentes y novedosas que, aunque apareció en 1987, aún no ha recibido la respuesta que merece de los mesoamericanistas mexicanos. Graulich señala que su estudio está dedicado a mostrar que ''los relatos relativos a los predecesores de los mexicas, los toltecas, considerados hasta el presente como históricos [. . .] son fundamentalmente míticos'', como lo son también los relatos sobre la ''historia'' más antigua de los mexicas, ''la de sus peregrinaciones hacia la tierra prometida''. Entre sus conclusiones más sorprendentes sobresale la que afirma que ''la historia principal que se relata en los mitos de origen es casi siempre la de una ruptura entre el cielo y la tierra como consecuencia de una falta original''. El autor concluye que esa historia ''es la de una era —llamada sol por los antiguos mexicas—, y la de un pueblo, y que la historia de

[4] Véase BRINTON, 1970 (reimpresión de la edición de 1882); PREUSS, 1955, VIII, pp. 357-396; SPENCE, 1922. Sobre E. Seler y W. Krickeberg, véase KRICKEBERG, 1971, p. 229. LÓPEZ-AUSTIN, 1973, pp. 27-29, analiza con lucidez el enfoque de estos primeros estudiosos de la religión mesoamericana.

una era y de un pueblo está concebida según el modelo del día, de la alternancia entre la luz y la oscuridad, de un ascenso hacia el cenit y un descenso hacia el nadir''. Graulich subraya que el relato mítico se organiza según la siguiente estructura: 1) unión de los contrarios; 2) disrupción de los contrarios; 3) equilibrio de los contrarios basado en su alternancia.[5]

En *The Indian Christ, the Indian King*, Victoria Reifler Bricker muestra que los mitos y rituales de los actuales pueblos mayas de los altos de Chiapas y Guatemala se sustentan en hechos históricos que en efecto ocurrieron. Dice la autora: ``uno de los inesperados resultados de mi investigación ha sido el descubrimiento de que muchos elementos de la mitología y el ritual mayas, aparentemente aborígenes, tienen en realidad un origen posterior a la conquista, y que es posible determinar con toda precisión cuándo, y lo que es más importante, por qué se volvieron parte de la mitología y del ritual.''[6] A través de un análisis minucioso y complejo, Bricker encuentra una estructura básica en los mitos y el ritual de esos pueblos y un simbolismo que expresa un trasfondo histórico difícil de reconocer porque los sucesos históricos están mezclados o integrados en tiempos y lugares que no les corresponde, y porque también los personajes que protagonizan esos acontecimientos aparecen trastocados. Por ejemplo, su análisis muestra que la fiesta de carnaval en San Juan Chamula dramatiza los siguientes sucesos históricos: 1) la conquista de México por los españoles en el siglo XVI; 2) la rebelión de los mayas de Cancuc de 1712; 3) la intervención francesa de 1862-1867; 4) la rebelión chamula de 1867-1870; otros acontecimientos históricos locales y, además, la pasión de Jesucristo. Al analizar estos diferentes acontecimientos Bricker descubrió ``que todos los sucesos dramatizados durante esta fiesta tienen en común el tema del conflicto étnico. Los pueblos difieren en cuanto a las luchas y antagonismos que representan durante el carnaval y respecto de los símbolos que eligen para representarlos. Pero la estructura subyacente en cada caso corresponde a un conflicto étnico: guerra,

[5] GRAULICH, 1987, pp. 9-10, 268-280.

[6] BRICKER, 1989, p. 9. Edición inglesa, 1981.

muerte, violación, soldados, armas [. . .] y la división de las gentes en dos grupos: los conquistadores y los conquistados. El rito del carnaval *es* un drama histórico, pero en el cual la historia del conflicto étnico es tratada mediante símbolos. Lo importante en el conflicto étnico ritualizado no es el orden de los acontecimientos históricos, sino el mensaje que trasmite su estructura''.[7]

Es decir, Victoria Reifler Bricker descubrió una estructura específica del mito y del ritual entre los mayas actuales, un sistema que codifica los diversos conflictos étnicos ocurridos en el pasado y los traslada, mediante un lenguaje y un simbolismo que anulan las diferencias de tiempo y lugar, al discurso del mito y del ritual, donde son repetidos y actualizados en el presente a través de la memoria oral y la dramatización que cada año los convierte en una forma de rememoración y escenificación colectivas.

Bajo el influjo de estos descubrimientos me pregunté si en los llamados relatos ''históricos'' sobre el edén de la fertilidad, la Tollan maravillosa, y el origen y migraciones de los aztecas acaso no había una estructura mítica semejante a la descubierta por Graulich en su estudio sobre los mitos mesoamericanos; también me preocupó, como a Victoria Reifler Bricker, el problema de explicar la presencia de acontecimientos pasados en la estructura y el simbolismo del mito. Según mi interpretación, Tamoanchan, el lugar de la fertilidad y de los mantenimientos abundantes de los relatos nahuas, es un lugar mítico, inexistente en la geografía terrena. Se trata más bien de un ideal, de una aspiración utópica antiquísima y obsesiva de los pueblos agrícolas, que en diversas etapas del desarrollo de esos pueblos recibió distintos nombres (Tamoanchan y Tlalocan son los más conocidos en la mitología nahua), y se situó en direcciones específicas del espacio cósmico (la más frecuente es el occidente), con la característica de que los principales centros de poder (Teotihuacan, Tula, Tenochtitlan) intentaron ubicar el lugar maravilloso de la fertilidad y de la abundancia inacabable en el corazón mismo de su ciudad capital. Así, aun cuando el lu-

[7] Bricker, 1989, pp. 259, 254-255.

gar mítico de la abundancia tiene un rumbo específico en el espacio cósmico, el simbolismo de la tierra pródiga es una suma de todas las tierras fértiles existentes en la tierra conocida y en la imaginaria: funde en una sola imagen las fuerzas generadoras del agua y de la tierra, propias de diversos climas y geografías, destaca los frutos exuberantes de los suelos tropicales, subraya la imagen prodigiosa de los animales emblemáticos de las aguas, la tierra y la fertilidad. Por virtud de esta estructura interna particular del mito, Tamoanchan, el lugar del maíz y de las flores, está en todas las geografías y atraviesa todos los tiempos. No es pues casual que dispongamos de representaciones que registran la existencia del paraíso agrícola en Teotihuacan, Cacaxtla, Tula y Tenochtitlan: todos estos centros eran lugares donde radicaban los dioses, los gobernantes, el poder y la civilización, y era preciso que también radicara en ellos el edén de la fertilidad, la imagen que completaba la visión de vivir en un lugar sagrado, privilegiado por los dioses.

El relato de la ciudad maravillosa muestra una estructura y un simbolismo semejantes. Los textos nahuas que describen la existencia de una Tollan maravillosa, edificada según el modelo del cosmos, poblada de edificios magníficos y cuna de la civilización y de las artes, no se refieren a una ciudad histórica sino a los rasgos ideales que deben estar presentes en las ciudades terrenas construidas según el modelo cósmico. Tomar estos textos como descripciones históricas fidedignas, además de atar la arqueología a los meandros no explicados del texto mítico, contribuye a ocultar uno de los rasgos esenciales del mito: su carácter paradigmático. Ningún espacio terreno de Mesoamérica llegó a reunir las características maravillosas que los textos le atribuyen a la Tollan mítica, pero desde los tiempos más remotos la mayoría de las ciudades construidas por esos pueblos se edificaron siguiendo ese paradigma y, por eso, todas ellas tienen por fundamento una estructura cosmológica y simbólica semejantes.

Según esta interpretación, Tollan, Tamoanchan y Chicomoztoc son regiones míticas, lugares inexistentes en la geografía terrena. Sin embargo, los conceptos espaciales y religiosos que definen a esas regiones y la intrincada red de

símbolos que compone su trama son formas de pensar y simbolizar el cosmos que esclarecen aspectos esenciales de la cultura de los pueblos mesoamericanos. Los mitos del edén o de la ciudad maravillosa, considerados como relatos históricos, no esclarecen sino que confunden la geografía histórica de esos pueblos. Pero tomados como relatos míticos, y estudiados con métodos apropiados, éstos iluminan aspectos profundos del lenguaje, el pensamiento y la cultura mesoamericana. En este sentido, no me cabe duda que es apropiada la sugerencia de Georges Baudot de analizar la poesía épicomítica de los nahuas con métodos semejantes. Los enfoques que propone para examinar las metáforas y las estructuras textuales de estos cantos, seguramente nos darán una dimensión más profunda tanto del lenguaje en que se expresa como de su relación con temas e imágenes míticas constantes en el pensamiento náhuatl. Los breves pero elocuentes ejemplos que evoca Baudot de las metáforas de la sabiduría, de la urbe maravillosa o del paraíso y del "árbol florido", señalan que el simbolismo de la palabra, como el simbolismo del mito, requiere un acercamiento metódico que desentrañe su significado y saque a la luz sus relaciones y parentescos con las otras formas de expresión del pensamiento náhuatl.

Los relatos sobre los orígenes y las migraciones de esos pueblos y, particularmente, los relatos de los grupos chichimecas norteños que desde el posclásico penetraron y se asentaron en el centro y el sur de Mesoamérica, tradicionalmente han sido considerados como relatos históricos que, aunque entreverados con mitos y asuntos legendarios, dan cuenta de un proceso histórico real: la migración de grupos norteños y su asentamiento en el centro de México. El más conocido de estos relatos es la peregrinación de los mexicas y su asentamiento en México-Tenochtitlan.

En mi ensayo me uno a la corriente que se inclina a tratar estas "historias" principalmente como relatos míticos. Esta decisión se apoya en los siguientes argumentos que me parecen importantes. Primero: no disponemos de textos históricos que podamos decir que probadamente corresponden a los siglos XIV y XV, el periodo que comprende la parte final de la migración mexica, la fundación de Tenochtitlan y el inicio

del poder mexica. Segundo: lo más probable es que los llamados "textos históricos" que se refieren a estos procesos iniciales del desarrollo mexica fueron elaborados o reelaborados después del triunfo sobre los tecpanecas y de la creación de la llamada Triple Alianza (1430-1433), cuando los mexicas asumen el liderazgo de los pueblos del valle de México y se ven obligados a adecuar el pasado con el presente —como era costumbre mesoamericana y general en la antigüedad—, para "explicar" el presente por el pasado, o más exactamente, fundar el presente en el pasado, en el tiempo donde según estos pueblos se habían originado los hechos prestigiosos y las fundaciones importantes, sagradas y duraderas. Tercero: aun cuando estos textos se refieren a sucesos históricos, dentro de la mentalidad nahua no tenían el propósito de contar una "historia verdadera" en el sentido occidental de hechos verdaderamente ocurridos.[8] Es decir, lo realmente ocurrido se traslada a los conceptos cosmológicos, sagrados y religiosos, que para los pueblos mesoamericanos explicaban su historia y la integración del hombre con el mundo natural y sobrenatural.[9] En virtud de esta operación, los hechos positivamente ocurridos adquirían también un sentido cosmológico y religioso que transformaba su naturaleza histórica en simbolismo sagrado y, por esa razón, su comprensión y explicación no puede alcanzarse a través de la explicación histórica —que necesariamente los deforma—, sino a partir de la explicación del lenguaje y la estructura del mito. Cuarto: los métodos más adecuados para comprender el significado del pensamiento mítico han sido probados con éxito creciente por antropólogos y por historiadores en distintas tradiciones culturales; han comenzado a ser experimentados en la historia mesoamericana con resultados positivos sorprendentes,

[8] En este sentido, Susan D. Gillespie señala que la veracidad histórica, "en el sentido europeo, no era el propósito primario de los documentos históricos indígenas". Por el contrario, "el pueblo que llamamos azteca elaboró «historias sagradas», relatos que incorporaban acontecimientos históricos tal como eran conocidos, pero para los que la exactitud histórica (de acuerdo a nuestras percepciones) no sólo era un concepto extranjero, sino irrelevante", GILLESPIE, 1989, p. 209.

[9] Véase FLORESCANO, 1987, caps. I y II y GILLESPIE, 1989, cap. 7.

y, en mi opinión, son más eficientes que el enfoque histórico tradicional para dar cuenta de las características propias del lenguaje mítico, para desentrañar la compleja estructura del mito, para explicar su simbolismo y para comprender su importancia en el pensamiento y la cultura de esos pueblos.

Alfredo López Austin no está de acuerdo con este enfoque cuando lo aplico al caso de los relatos sobre el origen y las migraciones de los mexicas. Dice que mi propuesta "es controvertible en la misma base" porque parto de la idea de que los mexicas, en los tiempos de su migración, tenían un desarrollo cultural correspondiente al de los grupos cazadores y recolectores. En contra de esta propuesta, adopta la que expuso Carlos Martínez Marín en un estudio titulado "La cultura de los mexicas durante su migración. Nuevas ideas".[10] Las nuevas ideas de Martínez Marín consideran que los mexicas, desde los tiempos de su migración, no eran un pueblo de cazadores y recolectores, sino que compartían ya los rasgos culturales de los pueblos sedentarios y agrícolas de Mesoamérica. Para probar esta aseveración, Martínez Marín se basa en los relatos que los mismos mexicas elaboraron sobre sus orígenes y migraciones. Basándose en estos relatos (pero sin indicar las fuentes específicas en las que se apoya), sostiene que antes de fundar Tenochtitlan, los mexicas eran agricultores expertos, construían camellones y chinampas, computaban el tiempo según el ciclo de 52 años y habían desarrollado un sistema religioso elaborado. Es decir, su cultura en esta etapa contrastaba notablemente con la de los cazadores.

Esta interpretación presenta dos inconsistencias que vuelven problemática su aceptación. La primera tiene que ver con las fuentes: para que esta interpretación (que es la que adopta López Austin) tuviera fuerza comprobatoria, tendría que demostrar que las fuentes que se refieren a ese periodo del desarrollo mexica son contemporáneos de los sucesos narrados, o posteriores, pero basadas en una información confiable, o estar corroboradas por datos arqueológicos o de otro tipo que las refuercen y les otorguen mayor peso. Ninguno de estos principios de confiabilidad concurren en las fuentes que

[10] Véase el estudio que se publicó en MARTÍNEZ MARÍN, 1963, pp. 175-183.

maneja Martínez Marín. Lo que sabemos sobre el *Códice Boturini*, el *Mapa Sigüenza*, el *Códice Azcatitlan*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y otras fuentes que conjeturo manejó Martínez Marín (pues hay que recordar que no proporciona estos datos), es que estos testimonios fueron elaborados, en su forma actual, en los años 1530-1540 los más tempranos, y entre fines del siglo XVI y principios del XVII los más tardíos;[11] seguramente la mayoría de ellos se basó en códices y tradiciones nahuas de fines del siglo XV y principios del XVI, y muy probablemente estos testimonios, a su vez se apoyaron en una nueva interpretación del pasado elaborada a partir del triunfo mexica sobre los tecpanecas y su conversión en el principal grupo político del valle de México (1430-1433). Es decir, no reúnen los requisitos para que el historiador las tome como informaciones fidedignas de lo que aconteció *antes de 1327*, año en que los mexicas fundan su capital y concluye la mítica peregrinación. En segundo lugar, la mayoría de esas fuentes presentan un problema de interpretación originado por la consabida mezcla entre temas míticos y acontecimientos de apariencia histórica, por lo cual sería más sensato tratarlas como relatos míticos. Finalmente, está el hecho de que en esos mismos textos y en otros, los mexicas se presentan, *en la mayoría de los casos*, como gente de origen chichimeca, procedentes de tierras situadas en el norte de México y por lo tanto extraños al medio histórico y cultural de la cuenca de México, y también se presentan como pueblo cazador-recolector o como pueblo de tradición cultural diferente a la de los pueblos del centro de Mesoamérica.

Como se observa, aquí enfrentamos dos viejos problemas que han perturbado a sucesivas generaciones de estudiosos de la historia mesoamericana: la cuestión de disponer de fuentes fidedignas sobre las cuales apoyar el análisis de acontecimientos pasados, y el problema de su interpretación por el historiador. A reserva de volver más adelante sobre este asunto de las fuentes, lo que intento destacar en mi ensayo es que, en contraste con el análisis histórico tradicional, el enfo-

[11] Véase el estudio crítico que de estas fuentes hace GILLESPIE, 1989, pp. XXXI-XLI y 185-201.

que estructural y hermenéutico de los relatos míticos resulta un instrumento analítico más útil y apropiado para conocer la estructura interna de estos relatos, para explicar su simbolismo y para comprender su significación en el pensamiento y la cultura nahua. El estudio de Michel Graulich sobre los mitos y el ritual mexica, independientemente del acuerdo o desacuerdo que pueda haber sobre una o varias de sus interpretaciones, revela la estructura profunda sobre la que se articulaba el pensamiento mítico de este pueblo, y muestra que el discurso mítico fue el principal instrumento para codificar su interpretación de la creación del mundo, la composición del universo, el vínculo entre tiempo y espacio, la misión de los dioses, el origen del hombre y de los productos útiles para la vida humana, la función de los hombres en la tierra y su relación con los dioses y el cosmos, etcétera.

Y por lo que toca al tema del origen y las migraciones de los mexicas, el análisis estructural y simbólico que hace Graulich muestra que los mexicas colocaron, en el centro mismo del discurso mítico, la relación conflictiva entre pueblos de tradición cazadora y pueblos agrícolas, entre poblaciones invasoras y poblaciones autóctonas. Asimismo, el análisis de Graulich muestra que, a través del lenguaje del mito, los mexicas desarrollaron diversas formas de apropiación del legado cultural de las poblaciones agrícolas que los hacían aparecer, en la época en que adquirieron su mayor fuerza política, como el pueblo poseedor de los valores que tradicionalmente habían dotado de prestigio y legitimidad a las poblaciones autóctonas. A través de este procedimiento, los antiguos mitos mesoamericanos acerca de la creación del cosmos y de los soles, del origen de los dioses y del hombre, se transformaron en versiones mexicas de esa tradición, y adquirieron un simbolismo y un sentido que reflejaba la concepción del mundo mexica y la función que en ese mundo cumplía el pueblo mexica. El mensaje que expresan estos mitos dice que el pueblo pequeño, errante, pobre y advenedizo se convirtió en el más poderoso del *cenmanahuac*, dio origen a una nueva edad, la era del quinto sol, y que la deidad tutelar de esta era, Tonatiuh, señaló a la nación mexica para

proporcionar el alimento divino que le daba sustento al cosmos y mantenía la armonía de la máquina universal.

En todos estos casos el mito transmite una interpretación del pasado, dice su "verdad", que como señala precisamente Pedro Carrasco, no es la verdad histórica. Es decir, es el mito, no la historia, el que explica la vertiginosa transformación del miserable pueblo mexica en la nación más poderosa de Mesoamérica. Por el simbolismo del mito se "explica", o mejor dicho se revela, cómo las deidades mexicas participaron en la creación del nuevo sol, cómo Huitzilopochtli se hizo presente en Coatepec y derrotó a los enemigos del pueblo azteca, y cómo, por la mediación favorable de su dios protector, los llegados de fuera en condición inferior se posesionaron de las tierras fértiles, fundaron una ciudad maravillosa y en ella se aposentaron los dioses, el poder de los gobernantes y las artes, las ciencias y los conocimientos heredados de los toltecas. El estudio de Graulich, además de otras aportaciones, muestra que la mayoría de los mitos de tradición nahua o que conocemos como mexicas, tienen un trasfondo cultural más antiguo, sobre el que se construyó una versión mexica. También observa que en estos mitos se transmite el mensaje de que el destino de los invasores del territorio antiguo era vencer a los autóctonos y crear un poder más grande y extendido que los anteriores; es decir, señala la función de instrumento legitimador del poder que cumplía el mito en estas sociedades. En resumen, mediante el análisis integral y comparativo de los mitos nahuas, Graulich descubre un sustrato cultural común en estos relatos y concluye que la historia que cuentan es una sola, determinada por su concepción cosmológica, en la cual se insertan las distintas variantes de los mitos de creación, de la composición del universo, de la vida y la muerte, del paraíso y del inframundo, y los mitos acerca del origen de los pueblos. Su libro es una aportación decisiva para comprender, precisar y definir lo que con frecuencia llamamos *cosmovisión* de una cultura, sin ahondar en los fundamentos que la estructuran.[12]

[12] GRAULICH, 1987, pp. 3-10 y caps. II a VII. Otro estudio importante que desde otra perspectiva nos acerca al conocimiento de la cosmovisión

Las interpretaciones de Christian Duverger sobre el origen de los aztecas tambien me parecieron sugerentes para avanzar en la comprensión del mito de los orígenes de los pueblos mesoamericanos y para precisar la parte que juega el pasado en estos mitos. Dato revelador: este libro, que es el primero que dedica toda su atención al controvertido problema de los orígenes y la migración de los aztecas, no ha sido, que yo sepa, reseñado por los mesoamericanistas mexicanos, aunque se publicó en francés en 1983 (se tradujo al español en 1987), y a pesar de su novedad en el enfoque y en sus conclusiones.

El tema de este libro es el tránsito del nomadismo a la sedentarización y "la historia de una aculturación [. . .] espectacular por su esplendor, ya que se realiza —y con éxito—, en el espacio de algunas generaciones". Duverger enfoca este proceso (que como él mismo dice, es "la fase menos conocida de la aventura azteca"), con los métodos del historiador, del antropólogo y del estudio moderno de los mitos. Por ello no sorprende que algunos de sus análisis y conclusiones sean similares a los de Graulich, aun cuando en este caso se limitan al mundo mexica. Como Graulich, Duverger sostiene que los llamados relatos históricos sobre el origen y las migraciones de los aztecas son relatos míticos. Su aportación reside en abandonar esta interpretación y en aventurar otra, que funda en un análisis interno del lenguaje, la estructura y el simbolismo del mito, y en una comparación sistemática entre los datos que le proporciona la lectura del mito y los datos que aporta el conocimiento histórico y antropológico de la realidad a la que alude el mito. En este sentido Duverger se esfuerza por separar lo que Pedro Carrasco llama "la verdad metafórica del mito" de la "verdad de los hechos reales de la historia". Sin embargo, los resultados que obtiene al final de su ejercicio son los que provocan desacuerdo.

Una convicción compartida por los autores que hoy reinterpretan el pasado con nuevos instrumentos de análisis, es la aceptación de que los relatos que nos cuentan el pasado no son un registro fiel de lo realmente sucedido, sino que con

de los mexicas es el de Broda, 1987, pp. 211-256.

frecuencia transmiten al pasado proyecciones que no corresponden a esa realidad. Duverger piensa que el relato de la migración azteca está compuesto por imágenes que no corresponden a lo realmente acontecido. Su propósito es descubrir estos velos, esta superposición de imágenes que ocultan o trastocan lo ocurrido en esta etapa inicial del desarrollo del pueblo azteca. Con esta idea revisa los testimonios históricos que aluden a la existencia de Aztlan y descubre una mitología de los orígenes: una estructura simbólica que hace de Aztlan un doble de Tenochtitlan, y según la cual el lugar de origen se identifica con el del término de la peregrinación y de esta manera se cierra un círculo en el que el principio y el fin se corresponden. Trata de establecer la cronología de la peregrinación y encuentra una temporalidad hecha de ciclos reiterativos de las fechas de salida con las de llegada, una manifestación de acontecimientos sagrados que remite a dioses y signos imantados de significaciones sobrenaturales. En suma, descubre una interpretación simbólica de las etapas de la migración que le da un sentido trascendente a la geografía, la cronología y los sucesos que conforman ese proceso. Es decir, nos muestra formas de construcción del pasado mesoamericano que no habían sido detectadas por el enfoque histórico tradicional, pero que son capitales para comprender el pensamiento de esos pueblos.[13]

Esta presencia poderosa de los mitos en la reconstrucción del pasado azteca concurre con la persistente mención de acontecimientos históricos en el discurso mítico. Los estudios de Graulich y Duverger muestran que el mito es un lenguaje al que se recurre para darle un contenido sagrado y trascendente a los hechos pasados. Pero, ¿por qué tiene tanta importancia el pasado en este discurso? El libro de Duverger muestra con fuerza que el relato mítico sirvió al propósito de infundirle legitimidad al poder azteca. En numerosos casos vemos cómo a través del mito, se atribuye al pueblo mexica la creación o el dominio de la agricultura, el cultivo de las chinampas, el calendario, la escritura, los mitos de creación del mundo, la posesión de las ciencias, las artes y otros valores

[13] DUVERGER, 1983.

que la arqueología y el desarrollo histórico de Mesoamérica sitúan en tiempos más antiguos. En todos estos casos es claro que la posesión de estos conocimientos se había convertido en un valor sobresaliente, en un signo que denotaba a la vez antigüedad y sabiduría. Más aún, antigüedad y sabiduría están ligadas al ejercicio legítimo del poder, como lo muestran con fuerza los mitos sobre el origen y el esplendor de estos conocimientos, que el relato mítico coloca siempre en la Tollan maravillosa donde residían juntos el poder, los dioses, las artes y el edén de la fertilidad.

Los aztecas edificaron su ciudad como una réplica de este modelo prestigioso, y la mayoría de sus relatos míticos tienen por cometido emparentar al pueblo azteca con la tradición cultural que había producido valores considerados antiguos y prestigiosos. La historia de lo realmente ocurrido no ha podido describirnos el proceso de aculturación que convierte a este grupo de origen chichimeca en un pueblo mesoamericano. En cambio, estudios como los de Duverger, arrojan nueva luz sobre este tránsito a través del análisis del simbolismo del mito: muestran que episodios reales o supuestos, transfigurados por el lenguaje del mito, convirtieron a los mexicas en parientes de la gente de Culhuacan, en descendientes de la legendaria antigüedad tolteca, en posesionarios de los conocimientos, las artes y las ciencias más refinados, e hicieron de sus tlatoques herederos de esa tradición.

En éstos y otros ejemplos se ve con claridad que una de las funciones del mito era transmitir al presente los prestigios del pasado, o en otras palabras, hacer del presente una réplica del pasado idealizado. ¿Por qué? ¿Por qué el pasado aparece como más fuerte que la poderosa y viva realidad surgida de los hechos construidos en el presente? Me aventuro a decir que porque la interpretación del mundo en estas culturas se sustentaba no en lo realmente acontecido, sino precisamente en la cosmovisión elaborada por el pensamiento mítico. Según el mito, el cosmos, la naturaleza, el hombre y las diversas formas y fases de la vida terrena tuvieron un origen en el pasado, en un momento anterior al actual, en el que por primera vez aparecieron dotados de toda su potencia. Por tanto, si lo fuerte, sagrado, y duradero se originó en el pasado, lo

que acontece en el presente debe emparentarse umbilical y genealógicamente con el pasado, para que unido a este principio cósmico y sagrado, comparta la fuerza primordial que le dio origen y duración al mundo. Si éste es el principio básico que ordena el pensamiento mítico, entonces todos los relatos míticos, como han mostrado los estudios recientes, narran una sola historia, una historia paradigmática, y repiten un modelo originado en el pasado.[14]

Creo que el esclarecimiento de esta estructura peculiar del mito, y el análisis del relato mítico por sí mismo —no como documento histórico—, han abierto una perspectiva nueva para estudiar las sociedades que se expresan a través de los mitos. También creo que esta perspectiva nos permite pensar de otra manera la cultura y la historia de estos pueblos, y nos proporciona instrumentos más adecuados para comprender su originalidad.

Para terminar, vuelvo al tema de las fuentes, que bajo el embate de los estudiosos del mito y de las últimas reinterpretaciones de la historia mesoamericana, cobra nueva actualidad y obliga a nuevas reflexiones. En una obra reciente, *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexica History*, Susan D. Gillespie continúa la revalorización del lenguaje simbólico del mito. La autora considera los "relatos históricos" como textos míticos, los analiza con los métodos del estructuralismo y la hermenéutica, descubre (como Graulich y Duverger) que el código que rige este pensamiento es diferente al de la concepción histórica occidental, y presenta conclusiones semejantes a las aquí comentadas sobre la manera de reconstruir el pasado entre los mexicas. De igual manera que lo que ocurre con las obras de Graulich y Duverger, las aporta-

[14] En este sentido, dice Gillespie: "For the analysis presented here, the historical traditions of the early colonial period [relativas al periodo prehispánico] are regarded as sixteenth-century narratives in which the past was the preeminent model for interpreting present circumstances. Hence the present became the model for reconstructing the past, because whenever the present situation changed to the point where it was no longer perceived to be continuous with the known past, the past had to be created anew. Furthermore, there must have been as many versions of the past as there were understandings of the present", GILLESPIE, 1989, p. XXVII.

ciones de Gillespie no provienen del descubrimiento de nuevas fuentes —el afán y, en gran parte, el éxito de las generaciones anteriores de historiadores—, sino en la aplicación de nuevos métodos a las fuentes ya conocidas y en el despliegue de nuevas maneras de pensar la historia. En su análisis de la monarquía azteca se aparta del punto de vista de los etnohistoriadores que ven en los relatos míticos un trasfondo histórico, y también de la corriente que considera las tradiciones históricas nahuas como mitos astronómicos o meras alegorías de la ideología indígena. En lugar de buscar una exactitud histórica en estos relatos, desarrolla una metodología para captar el significado simbólico encerrado en ellos. Por esta vía logra presentar interpretaciones sobre la concepción sagrada de la monarquía, la función de las mujeres en la legitimidad de la monarquía y la leyenda de Quetzalcóatl, que resultan completamente distintas a las tesis tradicionales. Su conclusión más sorprendente y perturbadora es que tanto la historia dinástica —especialmente la posición y el significado de Motecuhzoma I (Ilhuicamina) y Motecuhzoma II—, como la personalidad y el significado de Quetzalcóatl, son una creación de la literatura posterior a la conquista, una reconstrucción urgida por la necesidad indígena de adecuar el tremendo cambio producido por la invasión española a su concepción del pasado, e inducida asimismo por las concepciones religiosas y políticas españolas que buscaban legitimar la evangelización y la conquista.

En otras palabras, Gillespie observa una reconstrucción profunda del pasado entre 1530 y principios del XVII periodo en el que se dan a conocer o se producen la mayoría de los testimonios relativos a la historia prehispánica, tanto los de tradición indígena como los de manufactura española.

Como sabemos, para el análisis estructural no tiene especial importancia el año en que se producen los testimonios ni el lugar donde esto ocurre, pues su interés está centrado en capturar los ordenamientos, las identidades, las oposiciones y las disrupciones que se expresan en estos relatos, y en clasificar sus temas y símbolos. Éste es el análisis que practica Gillespie cuando examina el modelo dinástico de Tenochtitlan, la participación de las mujeres en la fundación de la monar-

quía, o cuando estudia el lugar que ocupan las hijas de los reyes y la relación de éstas con la reina-madre. En cambio, Gillespie aplica el análisis histórico tradicional al estudio del origen y desarrollo del personaje Topiltzin Quetzalcóatl. A través del estudio de las fuentes históricas y arqueológicas observa que la entidad serpiente emplumada que simboliza la unión entre el cielo y la tierra, así como el dios creador Quetzalcóatl que también se manifiesta como Echécatl, o como dios protector de los comerciantes, son representaciones documentadas como genuinamente prehispánicas, pero que en este tiempo no aparecen vinculadas a la leyenda de un rey-sacerdote-hombre-dios que predica una religión opuesta a los sacrificios humanos, que es despojado de su reino y que abandona su tierra y promete volver a ella más tarde. Es decir, afirma que la identificación de Ce Acatl Topiltzin —el gobernante de Tollan— con el dios Quetzalcóatl, y la representación de éste como un hombre blanco y barbado, es una interpretación posterior a la conquista, cuya construcción se puede perseguir a través de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1535), la *Histoyre du Mechique* (1543), las obras de Motolinía (1536-1543), la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1545), las obras de Las Casas (1555-1559) —el gran propagador de la leyenda del dios blanco—, la *Leyenda de los Soles* (1558), y otros textos que recogen diversos testimonios sobre estos distintos personajes. Según Gillespie, la primera síntesis del sacerdote y gobernante de Tollan, del dios creador Quetzalcóatl y de la leyenda de un Quetzalcóatl que habría de regresar a tomar posesión de su reino, aparece por primera vez en las obras de Sahagún (1575-1580), los *Anales de Cuauhtitlan* (1570) y en las obras de Diego Durán (1579-1581) y de Ixtlilxochitl (1600-1640).[15]

Independientemente de sus conclusiones, que como se ve son heterodoxas y seguramente producirán reacciones polémicas, esta obra plantea bajo otra luz el problema de la confiabilidad de las fuentes en que se apoya la interpretación del historiador. Aun cuando el análisis y la edición crítica de los testimonios sobre el México antiguo ha sido un campo distin-

[15] Gillespie, 1989, pp. 173-201.

guido por su rigor, es indudable que estas nuevas interpretaciones de la historia y estos modos nuevos de pensar el pasado ponen en jaque nociones adquiridas y plantean una revisión de nuestros conceptos acerca de la construcción misma de lo que llamamos fuentes. Los estudios aquí citados, y particularmente la aplicación en ellos de la hermenéutica (el arte de interpretar textos para fijar su verdadero sentido, y especialmente el de interpretar textos sagrados), aunado al ejercicio de comparar lo que dicen los textos escritos con los datos de la arqueología, recomiendan abandonar la confianza ciega que tradicionalmente se ha otorgado a los textos antiguos como documentos históricos. Los nuevos estudios indican que estos documentos no se refieren a hechos efectivamente ocurridos, sino que son interpretaciones simbólicas de hechos de distinta naturaleza (astronómicos, cosmológicos, religiosos), aun cuando algunos de los hechos y episodios que se narran parezcan referirse a acontecimientos humanos. Esta nueva lectura de documentos antes considerados como fuentes primarias también sugiere reconsiderar esta clasificación: obliga a revisar cuáles de ellos son verdaderamente de tradición indígena anterior a la conquista, cuáles sufrieron una reinterpretación hecha en tiempos virreinales y cuáles son los elementos de la interpretación occidental y cristiana que se adicionaron o superpusieron al sustrato propiamente indígena. En suma, éstas y otras cuestiones acerca de las fuentes conducen al reconocimiento, hoy muy extendido en la historiografía occidental, de que los llamados testimonios históricos no son hechos dados, sino construidos, y que por tanto, antes de tomarlos como documentos fidedignos, debemos verificar la manera cómo fueron construidos y el sentido que se le dio a esa construcción.

Una premisa para alcanzar la "verdad histórica" a la que alude Pedro Carrasco es disponer de fuentes fidedignas, sin las cuales simplemente se falsea la interpretación del pasado. Otro problema es el que plantean, tanto Carrasco como López Austin, cuando aluden a las diferentes interpretaciones que ofrecen los estudiosos sobre el simbolismo del mito. Evidentemente no podemos afirmar, como sugiere Pedro Carrasco, "que todas sus interpretaciones son igualmente verí-

dicas''. Pero en todo caso la refutación debe descansar en un análisis interno y comparativo de las interpretaciones que se ofrecen sobre el simbolismo del mito, y no en el problema de si tales interpretaciones se refieren a hechos históricos.

REFERENCIAS

BRINTON, Daniel

1970 *American Hero-Myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent.* Nueva York, Johnson Reprint Corporation.

BRICKER, Victoria Reifler

1981 *The Indian Christ, the Indian King: the Historical Substrate of Maya Myth and Ritual.* Austin, Texas University Press.

BRODA, Johanna

1987 ''The provenience of the offerings: *tributo* and *cosmovisión*, en Elizabeth HILL BOONE (comp.), *The Aztec Templo Mayor.* Washington, Dumbarton Oaks Research Library, pp. 211-256.

DUVERGER, Christian

1987 *El origen de los aztecas.* Traducción de Carmen Arizmendi. México, Grijalbo, «Enlace / Cultura y Sociedad».

FLORESCANO, Enrique

1981a ''La concepción náhuatl del tiempo y de la historia'', en *Sábado* Suplemento de *UnomásUno.* México (8 ago.).

1981b ''La concepción náhuatl del tiempo'', en *Sábado* Suplemento de *UnomásUno.* México (3 oct.).

1982 ''Del tiempo sagrado al tiempo de los hombres'', en *Ciencia* (33), pp. 7-15.

1987 *Memoria mexicana.* México, Editorial Joaquín Mortiz.

GARZA, Mercedes de la

1975 *La conciencia histórica de los antiguos mayas.* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GILLESPIE, Susan Dale

1989 *The Aztec Kings, the Construction of Rulership in Mexica History.* Arizona, The University of Arizona Press.

GRAULICH, Michel

1987 *Mythes et ritueles du Mexique ancien préhispanique.* Bruselas, Palais des Académies.

KRICKEBERG, Walter

1971 *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas.* México, Fondo de Cultura Económica.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya.* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo

1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

1963 "La cultura de los mexicas durante su migración. Nuevas ideas", en *Cuadernos Americanos,* año XXII:4 (jul.-ago.), pp. 175-183.

PREUSS, K. Theodor

1955 "El concepto de la Estrella Matutina según textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México", en *El México Antiguo.* t. 8, pp. 357-396.

SPENCE, Lewis

1922 *The Gods of Mexico.* Londres, T. Fisher Unwin Ltd.

Periódico

UnomásUno, México.

¿POESÍA O URBANISMO? UTOPÍAS URBANAS Y CRÓNICAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO (SIGLOS XVI A XX)*

Jerôme MONNET
Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
CEMCA

INFORMES, MEMORIAS, HISTORIAS Y también poemas, cantos y folletos; numerosos son los textos que hablan de México, con referencias, intenciones y estilos muy diferentes. Desde el siglo XVI hasta nuestros días, la historia de la ciudad está marcada por descripciones dejadas, primero, por los conquistadores, con Hernán Cortés a la cabeza, después, por los misioneros españoles y los viajeros venidos de otras tierras, como Alejandro von Humboldt o los primeros "turistas" y, en fin, por los cronistas criollos y mexicanos, algunos de los cuales fueron historiadores célebres o ministros importantes.

Esos textos heterogéneos forman una unidad no sólo porque todos describen la ciudad de su época sino, también, porque constituyen el conjunto privilegiado de fuentes en que se nutren las historias de la ciudad desde el siglo XIX. La historiografía urbana, en efecto, está dominada por estudios de tipo bibliográfico que designan ese conjunto de textos mediante la expresión "crónicas de la ciudad de México". Por lo demás, tal manera "libresca" de escribir la historia, oficializada desde hace mucho tiempo (el puesto de cronista de la capital fue creado apenas treinta años después de la con-

* Agradezco los valiosos consejos del doctor Thomas Calvo (Universidad de París-X Nanterre) y de la doctora Clara E. Lida (El Colegio de México). La traducción del francés, hecha por Mario A. Zamudio Vega, estuvo a cargo del CEMCA.

quista para Francisco Cervantes de Salazar), fue confirmada en 1989 con la inauguración que llevó a cabo el presidente de la República de la nueva sede del "Consejo de la Crónica de la Ciudad de México". Uno de los cronistas oficiales de la primera mitad del siglo XX, Artemio de Valle-Arizpe, ilustra perfectamente esa tradición: en su *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, reúne los textos citados *in extenso* de cuarenta autores diferentes, entre los cuales se incluye él mismo.[1]

Ahora bien, es cierto que esas crónicas abundan en datos de gran colorido sobre realidades hoy desaparecidas y que son útiles para aclarar ciertas evoluciones. Además, esos testimonios gozan de la reputación de informar de una manera objetiva, porque parecen exponer la realidad independientemente de los juicios de valor que emiten, y no tener otro fin que trazar un retrato de la ciudad; pero es raro que el lector se tome la molestia de interrogarse sobre la validez de la información que tan generosamente dispensan, a menudo con un lirismo desbordante de entusiasmo o indignación que hace divertida su lectura. En efecto, un ligero examen crítico de esos textos revela extrañas contradicciones, informaciones completamente divergentes sobre el mismo lugar y en la misma época o, bien, espectaculares cambios de opinión acerca del mismo tema en unos cuantos años. Entonces, ¿es posible seguir considerando las crónicas simplemente como fuentes de primera mano sobre la realidad concreta de una época?, y si no, ¿qué describen?

Estas interrogantes me llevaron a formular la hipótesis de que las "crónicas", tomadas como el conjunto de los textos utilizados por la historiografía bibliográfica, deberían ser escrutadas como fuentes de información no solamente sobre la ciudad real sino, también, sobre la idea que sus autores tenían de la ciudad, sobre la ciudad ideal. Tal hipótesis impli-

[1] Para situar las obras antiguas en su contexto histórico, señalamos entre corchetes la fecha de redacción o primera publicación. VALLE ARIZPE, 1977. Fueron muchos los que procedieron de esa manera, y aun especialistas que propusieron un método histórico diferente, MORENO TOSCANO, 1978 hicieron, no obstante, un lugar a las crónicas MORENO TOSCANO y LOMBARDO TOLEDANO, 1984.

caba que era necesario determinar cuál fue la ciudad deseada y soñada por los autores para establecer la validez de la información proporcionada sobre México.

EL ESTUDIO DE LAS CRÓNICAS: UNA HISTORIA DEL DISCURSO SOBRE LA CIUDAD

Si se considera una descripción de la ciudad como una representación documentada por los referentes culturales y los intereses materiales de su autor, es necesario interpretar los juicios hechos acerca de la ciudad en función de la escala de valores de este último.[2] Conforme a esta perspectiva, las crónicas son la expresión de un discurso sobre la ciudad que contiene implícito un modelo con el que la descripción compara (consciente o inconscientemente) la realidad.[3] Mediante la definición de las referencias e implicaciones de ese discurso, busqué cuál era ese modelo de ciudad al que México servía como ejemplo, o contraejemplo.

Ahora bien, la presentación de un modelo de ciudad supone un proyecto urbanístico tendiente a hacer que la ciudad real se parezca a la idea que se tiene de ella. Por ende, también era necesario interrogarse sobre la relación de las crónicas con las transformaciones urbanas reales: ¿sólo las registran?, o bien, ¿desempeñan también una función previa a esos cambios? Para precisar si las crónicas preparan, provocan, justifican o solamente dan cuenta de las políticas urbanas y sus efectos, esto es, para comprender en qué medida son ellas mismas agentes de transformación de la ciudad, sólo utilicé los textos de habitantes de la ciudad de México. Los relatos de viajeros extranjeros son, *a priori*, menos representativos de las ideologías urbanísticas en vigor en la ciudad y están menos vinculados con sus transformaciones efectivas. Veremos, por lo demás, un ejemplo del desfase que pudo existir entre los textos autóctonos y los de los extranjeros.

Para ilustrar la evolución del modelo de ciudad, seleccioné

[2] ÁGUILA, 1983; MARTÍNEZ GARNICA, 1985.
[3] PERROT, 1975.

las obras de una veintena de cronistas que se cuentan entre los más citados; razón por la que me parecieron los más interesantes, ya que, a menudo, las historias de la ciudad reproducen sus descripciones para ilustrar su propio discurso sobre la ciudad. Limité las citas de los textos originales a extractos que describen la Plaza Mayor[4] y las calles vecinas con el propósito de que el lector pueda medir a qué grado han variado en el tiempo las representaciones de un mismo lugar.[5]

MÉXICO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII: UN REENCUENTRO CON LA UTOPÍA URBANA DEL RENACIMIENTO

En 1554, Francisco Cervantes de Salazar, clérigo español venido a la Nueva España para ofrecer sus servicios a la naciente Universidad de México, publicó algunos ejercicios de estilo escolástico bajo la forma de diálogos en latín. En el *Segundo diálogo* (1554), pone en escena a dos citadinos que hacen recorrer la ciudad a un visitante "para que admire la grandeza de tan insigne ciudad". Y el turista precoz no cesa de abrir la boca de admiración:

> ¡Cómo se regocija el ánimo y recrea la vista con el aspecto de esta calle! ¡Cuán larga y ancha! ¡qué recta! ¡qué plana! y toda empedrada, para que en tiempo de aguas no se hagan lodos y esté sucia.[6]

Cuando sus acompañantes lo exhortan a admirar la Plaza Mayor —"examina bien si has visto otra que le iguale en grandeza y majestad"—, responde que no cree "que en ambos mundos pueda encontrarse igual", por las siguientes razones:

> [. . .] ¡cuán plana y extensa!, ¡qué alegre!, ¡qué adornada de al-

[4] Utilizo el término Plaza Mayor para designar lo que hoy se llama oficialmente Plaza de la Constitución y, popularmente, Zócalo.

[5] MONNET, 1990.

[6] CERVANTES DE SALAZAR, 1978, p. 41.

> tos y soberbios edificios, por todos cuatro vientos!, ¡qué regularidad!, ¡qué belleza!, ¡qué disposición y asiento![7]

A todo lo largo del diálogo y el recorrido por la ciudad, no cesaron esas exclamaciones admirativas ni esas apreciaciones lisonjeras sobre el entorno arquitectónico y el ámbito urbano, caracterizados por la amplitud de los espacios, la rectitud de las perspectivas, la fluidez de la circulación, la solidez de las construcciones y la limpieza de los lugares. Incluso las actividades de la ciudad son dignas de alabanza y envidia:

> Observa ahora, además, qué multitud de tiendas y qué ordenadas, cuán provistas de valiosas mercaderías, qué concurso de forasteros, de compradores y vendedores. Y luego cuánta gente a caballo, y qué murmullo de la muchedumbre de tratantes. Con razón se puede afirmar haberse juntado aquí cuanto hay de notable en el mundo entero.[8]

En pocas palabras, el cliente encuentra en el mercado de la Plaza Mayor "cuanto hay de mejor en España", mientras que la visita de los mercados indios de los suburbios le permite observar una extraordinaria variedad de productos y oficios indígenas. Bajo una desconfianza frente a la abundancia de lo desconocido, la descripción no logra ocultar una fascinación maravillada ante tanta profusión e ingenio. Diez años más tarde, en su *Crónica de Nueva España* (1564), el mismo autor retoma la descripción de México sin los efectos de estilo del *Diálogo*, pero con las mismas exclamaciones y los mismos superlativos.

Lujo, calma y "voluptuosidad" urbanas: abundancia, orden y actividad

En la *Crónica* de 1564, los calificativos que intervienen en favor de la ciudad permiten a Cervantes de Salazar afirmar que "no hay pueblo en España de tan buenas y fuertes ca-

[7] Cervantes de Salazar, 1978, p. 43.
[8] Cervantes de Salazar, 1978, p. 44.

sas''. Por lo tanto, la descripción de México se sitúa desde el principio en un plano comparativo que pone en situación de inferioridad no sólo a la madre patria sino, también, a todo el viejo continente, ya que ''la plaza[...] es la mayor que hay en toda Europa''. Generosidad de los espacios, fluidez de la circulación, multitud de hombres, profusión de bienes: la abundancia es la principal característica de la ciudad; es la base de su belleza: permite a una calle ser ''la más hermosa y vistosa'', porque en ella se encuentra ''un gran bullicio y ruido de todo género de oficiales'' y ''muchas y muy suntuosas casas''.[9]

No obstante, la lluvia de cumplidos que el cronista hace caer sobre la ciudad de México no bastaba para asegurar el renombre de esta última, puesto que Cervantes busca fuera de la ciudad razones para admirarla. Y en su cultura y su experiencia encuentra términos de comparación. Si México parece una ciudad modelo es gracias a su semejanza, muchas veces repetida en el *Diálogo*, con la Roma de la antigüedad (referencia obligada, de todas maneras, en el marco de un ejercicio en latín); y también porque, por sus desemejanzas, se opone a las ciudades existentes en la misma época en Europa, que constituyen el antimodelo de México. Invirtiendo los elementos positivos del retrato de la capital colonial (amplitud, rectitud, apertura, circulación), se traza la imagen de las ciudades europeas en su aspecto medieval (estrechas, tortuosas, cerradas, atascadas). Cuando Toledo, Sevilla, Granada y Valladolid son citadas en el *Diálogo*, es siempre en provecho de México.

Roma, Venecia, Constantinopla, Jerusalén: las referencias a una urbe mítica ocultan la ciudad real

Para Cervantes de Salazar, hombre del renacimiento, la Roma antigua tiene la función de una referencia mítica. Las virtudes que le supone, racionalidad, orden y eficacia, cuyos significantes son las dimensiones, la solidez y la belleza que

[9] CERVANTES DE SALAZAR, 1978a, p. 169.

le atribuye, sirven para legitimar su modelo de ciudad opuesto a las experiencias vividas en las ciudades europeas. De hecho, Cervantes de Salazar se vale de un mito urbano compuesto: un proyecto urbanístico a la manera de Hipódamos de Mileto, que México hace realidad gracias al carácter ortogonal de su trama urbana (las descripciones insisten en este aspecto, tanto en el *Diálogo* como en la *Crónica*), encuentra en ese mito el proyecto político sugerido por la Roma imperial (que estuvo lejos de tener una trama ortogonal): el del imperio centralizado en torno a una capital única. También en este caso, la España real del siglo XVI y el imperio de los Habsburgo son antimodelos: carecen de capital, no existe unidad del cuerpo en torno a una cabeza única.

¿Acaso es un azar el que la única comparación contemporánea positiva que aparece en el *Diálogo* sea establecida con Venecia, ciudad-estado, capital de un imperio, más comercial que político, cierto, pero de una fuerza temible y admirada, Venecia, la rival mediterránea de éxitos envidiados? ¿Acaso México encarna la revancha atlántica para el imperio hispánico, que se constituye y se busca en esos inicios del siglo XVI? En efecto, la "Conquista" del Nuevo Mundo es la prolongación de la "Reconquista" de España, con sus creaciones urbanas opuestas a los ejemplos europeos y árabes de la edad media. Así, se atribuye a México una identidad morfológica y una similitud orgánica con los modelos urbanos extraídos de una Antigüedad recompuesta. La ciudad se convierte en la imagen y la esencia del referente mítico: es el ideal urbano hecho realidad, promesa de realización del proyecto político. Por ello, México es "cabeza deste Nuevo Mundo [. . .] y es cierto lo merece ser por las partes y calidades que tiene, las cuales en pocos pueblos del mundo concurren como en éste".[10]

Paradójicamente, empero, el cronista se vale entonces de la figura de la Tenochtitlán precortesiana ("México en los tiempos de su gentilidad") para fundamentar la continuidad de la esencia imperial de la ciudad, cuando en ninguno de sus dos textos existe referencia alguna al origen prehispánico del

[10] CERVANTES DE SALAZAR, 1978, p. 167.

trazo y orientación de las calles y plazas ni mención ninguna al carácter indígena de la trama ortogonal de la ciudad. El modelo de ciudad es la ciudad española, las propiedades de los conquistadores agrupadas en torno a la Plaza Mayor, que todo opone a los arrabales indios arrojados a la periferia, donde la vivienda parece una especie de sembrado anárquico de chozas construidas de manera precaria con materiales perecederos. Puesto que ese "suburbio" indígena no puede ser considerado como urbano, Cervantes de Salazar le niega simplemente toda existencia, haciendo declarar orgullosamente a uno de sus personajes que "todo México es ciudad, es decir, que no tiene arrabales, y toda es bella y famosa".[11]

La urbe aparece como un valor supremo. Negando la existencia de los arrabales (¿elemento infamante de las ciudades europeas?), el cronista excluye así de la civilización la realidad indígena, la confina en la barbarie que le es atribuida por el dogma de la superioridad intrínseca de los europeos, aunque éstos lleguen también al extremo de rechazar el Viejo Mundo para proyectar uno nuevo. En ese contexto, al comparar las descripciones de la capital azteca hechas por los conquistadores con la representación que hace Cervantes de Salazar de la ciudad colonial, es aún más sorprendente el descubrir que se trata de la misma ciudad o, más exactamente, del mismo modelo de ciudad, dado que los cronistas observan las mismas cosas y transmiten las mismas impresiones, aunque las circunstancias y los objetivos de los relatos hayan diferido grandemente.

Tenochtitlán o México, de tal mito tal ciudad

Cortés describe la capital azteca en 1520 de una manera prosaica, pero con "admiración", dice, en uno de sus informes de actividades enviados a Carlos V en forma de carta de relación:

> Es tan grande la ciudad como Sevilla y Córdoba. Son las ca-

[11] Cervantes de Salazar, 1978a, p. 48.

lles[. . .] muy anchas y muy derechas[. . .]. Tiene esta ciudad muchas plazas, donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercadurías que en todas las tierras se hallan[. . .]. Cada género de mercaduría se vende en su calle, sin que entremetan otra mercaduría ninguna, y en esto tienen mucha orden.[12]

Mismas características, mismas comparaciones en desfavor de las ciudades de España: pareciera que, por su organización espacial y su funcionamiento, la metrópoli prehispánica hubiese "coincidido" con el modelo de ciudad que traían los conquistadores y que Cervantes de Salazar perpetúa. En 1576, más de cincuenta años después de los hechos, Bernal Díaz del Castillo reúne sus recuerdos de antiguo combatiente para hacer justicia a la memoria de los primeros descubridores. Él nos hace ver que sus compañeros proyectaron sobre Tenochtitlán la imagen de la ciudad de sueño proporcionada por la literatura europea:

[. . .]nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cúes y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños.[13]

Más que de la cultura "clásica", esos soldados extraen de lo novelesco el mito legitimante de México como modelo. Pero también encuentran en sus experiencias vividas útiles elementos de comparación ante la gran plaza del mercado de Tlatelolco:

[. . .] entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla, y en toda Italia y

[12] Cortés, 1976, pp. 62-63.
[13] Díaz del Castillo, 1986, p. 159.

> Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaño y llena de tanta gente no la habían visto.[14]

Todo en esto permite afirmar que los españoles desembarcaron en México con un modelo de ciudad ya bien establecido. En Europa, la tradición de la "villanueva" medieval había sido renovada por el redescubrimiento del urbanismo antiguo hacia finales del siglo XIV. El franciscano Eximinic (1340-1409) describe "qué forma debe tener una ciudad bella o bien edificada" de esta manera:

> Se asentará en llano, para que pueda ensancharse sin trabas: su planta ha de ser cuadrada [. . .]dos anchas calles la dividirán en cuatro cuarteles[. . .]. En las cercanías del cruce de las dos calles mayores se emplazará la catedral; no se permitirán solares deshonestos en ella, ni la instalación del mercado[. . .]. Las gentes de idéntica profesión vivirán agrupadas en el mismo barrio [. . .]por todas partes se instalarán los comercios necesarios para la vida cotidiana. El interior de la ciudad será bello y deleitoso.[15]

Como vemos, gracias a ciertas características de la ciudad indígena (la rectitud, la amplitud, el orden evidente, etc.), los conquistadores pueden creer que la utopía urbana del renacimiento se ha realizado como por milagro en Tenochtitlán. De su visión de la capital azteca, Cortés y los cronistas que lo suceden sólo retienen los elementos conformes con su modelo, lo que explica que la ciudad "española" descrita por Cervantes de Salazar sea tan semejante a su antecesora prehispánica. Sobre ese espacio urbano construido según las normas y usos de una civilización totalmente extranjera, los colonizadores trasplantan sus propios valores; le atribuyen virtudes y funciones salidas de su concepción del mundo; buscan reconocer en él la *Utopía*. Entre 1511 y 1516, a la vista de un estado de crisis en Inglaterra y de los relatos de los primeros viajeros transoceánicos, Tomás Moro escribe el libro que propone una reforma de la Europa contemporánea al

[14] Díaz del Castillo, 1986, p. 173.

[15] "*Quina forma deu haver ciutat bella o be edificada*", Sánchez de Carmona, 1989, pp. 45-53.

mismo tiempo que funda en derecho la colonización.[16] Ahora bien, la capital de la *Utopía* proporciona un modelo urbano semejante al que estructura las descripciones de los conquistadores:

> Est[. . .] teniendo una forma casi cuadrada. [. . .] Las avenidas de la ciudad se trazaron de tal manera que facilitan el tránsito y se hallan a cubierto de los vientos. Los edificios se encuentran extremadamente bien cuidados y limpios, formando dos líneas continuas de casas enfrentadas en cada calle.[17]

La construcción de la ciudad colonial, a partir de 1522, sobre las ruinas mismas de Tenochtitlán, obedece a la voluntad de Cortés de reconstituir ese modelo tal y como ha sido confundido con la realidad indígena. El conquistador, que afirma que siempre deseó "que esta ciudad se reedificase, por la grandeza y maravilloso asiento de ella", le restituye "la orden que solía en sus mercados y contrataciones".[18] Esa fe en la apariencia, esa "ilusión óptica" permite que el modelo soñado sobreviva a la destrucción total de la ciudad real. Veinte años después del saqueo de Tenochtitlán, el franciscano Motolinía, consagrado completamente a su proyecto de establecer el verdadero reino de Dios en el Nuevo Mundo, escribe de él una *Historia* que, lo mismo que las de Herodoto, dedica la mayor parte al presente. Motolinía lanza sobre México una mirada que no ve en el episodio de la conquista de la ciudad sino una sustitución de contenido en una misma forma urbana:

> ¡O México[. . .]! Ahora con razón volará tu fama[. . .]. Eras entonces una Babilonia, llena de confusiones y maldades; ahora eres otra Jerusalén, madre de provincias y reinos.[19]

[16] "Si hay [pueblos] que ofrecen resistencia, los colonos nuevos guerrean contra ellos, porque tiene[n] por justa causa de guerra la posesión simple de un territorio por un pueblo que lo mantiene desierto, yermo e inútil, mientras prohíbe su uso y posesión a los que, por ley natural, poseen el derecho de hallar alimento en él", MORO, 1985, p. 45.

[17] MORO, 1985, p. 38.

[18] CORTÉS, 1976a, p. 196-197.

[19] MOTOLINÍA, 1984, p. 143.

El ser urbano, siempre el mismo aunque converso, es en lo sucesivo propicio para la realización de todas las promesas incluidas en la referencia al Reino de los Cielos hecho realidad en una ciudad elegida. Pero esa "conversión" tuvo como resultado una hecatombe humana, la desaparición de una civilización y la destrucción irremediable de un ecosistema cuyas consecuencias pesan aún sobre la ciudad actual:

> La decisión de Hernán Cortés de construir la capital de la Nueva España sobre las ruinas de la antigua Tenochtitlán muy pronto se reveló como desastrosa. Construida en el centro de una laguna [. . .], la ciudad india estaba concebida para vivir en simbiosis con ese medio ambiente lacustre. Y tal no era el caso de la ciudad española, que entró en conflicto con su medio natural desde la primera inundación que la azotó, en 1555. Después de tres siglos de esfuerzos, el dilema no pudo ser resuelto sino mediante la destrucción de ese medio natural extraño a los españoles, pero indispensable para la supervivencia de las culturas indígenas [. . .], dice un especialista en las aguas del valle de México.[20] Se trata, por ende, de una impostura histórica que permite presentar la continuidad de la ciudad bajo el disfraz de la continuidad del nombre y del modelo.

Se escribe la historia de la ciudad: repeticiones y plagios

Continuidad la hay, sin duda alguna, en las representaciones literarias de la ciudad de México. Los elementos característicos del modelo definido en la primera mitad del siglo XVI son descritos incansablemente por todos los cronistas, con más o menos detalles y éxito, hasta el siglo XVIII. Entre Antonio de Ciudad Real, que relata el agitado viaje hecho entre 1584 y 1589 en calidad de secretario de un "visitador" eclesiástico, y Juan Manuel de San Vicente, que escribe, según la moda de 1768, un panegírico de la *Magnífica corte mexicana*, parecería que, a pesar de sus dos siglos de antigüedad, la ciudad colonial no ha cambiado en absoluto. Torquemada ofrece un buen ejemplo de la admiración inagotable por las plazas y los

[20] MUSSET, 1989a, p. 31.

mercados, sujetos privilegiados de descripciones tan interminables como las listas de sus productos exóticos, y por la regularidad del tejido urbano:

> [. . .]éstos edificios tan lindos y parejos hacen las calles muy lindas y labradas; no tienen vueltas ni revueltas (como por la mayor parte lo son las de las ciudades de España); pero son muy largas y derechas [. . .]; corren las unas de oriente a poniente y las otras, de norte a sur, cruzando unas por otras por muy concertado orden y haciendo las cuadras iguales.[21]

La ciudad llega incluso a suscitar un verdadero poema de amor en tercetos rimados: *La grandeza mexicana*, publicado en 1604 por Bernardo de Balbuena, con una intención "apologética" explícita cuyo objeto es la ciudad de México, descrita como el triunfo de un arquetipo urbano.

Así se transmite durante siglos el mismo discurso, independientemente de los movimientos de poblaciones, de las crisis económicas y de las catástrofes naturales que afectan la ciudad y la transforman, lenta pero irremisiblemente, mientras que las referencias míticas, omnipresentes en el siglo XVI, se borran gradualmente. Ese "inmovilismo" de las crónicas se debe, en parte quizá, a la tradición que quiere que los autores se recopien mutuamente con siglos de intervalo: Agustín de Vetancourt, en su *Teatro mexicano* de 1698, repite lo que escribía Torquemada en 1615, que él mismo copiaba de la *Historia*, redactada en 1541 por Motolinía.

Quizá también deba tomarse en consideración que el contraste con las ciudades europeas de la época sigue siendo lo suficientemente fuerte como para que la descripción de las diferencias con los ejemplos extranjeros predomine sobre la de las evoluciones, finalmente menos perceptibles, de la ciudad a través del tiempo. Así, la perpetuación del "antimodelo" explicaría la reafirmación continua del modelo. Esa aparente estabilidad prosigue hasta los últimos decenios del siglo XVIII, cuando surgen las primeras notas discordantes en el concierto de elogios.

[21] TORQUEMADA, 1975, I, p. 409.

LA REVOLUCIÓN DE LOS MODELOS AL FINAL DEL SIGLO XVIII: MÉXICO NADA DE LA ABUNDANCIA A LA INMUNDICIA

Se trata en verdad de una revolución: en el lapso de unos cuantos años, la tonalidad general de las descripciones cambia completamente, la inversión de los valores es total, el modelo se vuelve antimodelo. La comparación de dos textos separados por una decena de años dice mucho sobre lo brutal de la mutación.

En 1777, Juan de Vieyra firma una *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México*, último florón de la tradición apologética de las crónicas:

> Entremos luego al interior de la plaza que es un abreviado epílogo de maravillas. [. . .] al centro de la plaza está la famosa fuente que forma un perfectísimo ochavo [. . .]. Aquí en esta plaza se ven los montes de frutas en que todo el año abunda esta ciudad [. . .], del mismo modo se ven y registran los montes de hortalizas, de manera que ni en los mismos campos se advierte tanta abundancia como se ve junta en este teatro de maravillas. Está en forma de calles que las figuran muchos tejados o barracas, bajo de los que hay innumerables puestos de tiendas.[22]

Juan de Vieyra se entrega en seguida, como sus predecesores, al gusto de enumerar en muchas páginas la infinidad de productos del mercado, en cuya riqueza y organización se extasía al igual que Cortés. Como Cervantes de Salazar, admira el lujo, la amplitud y el equilibrio que caracterizan las moradas patricias. Todos los elementos de la ciudad, sus edificios, sus plazas y mercados, se valorizan mutuamente, como en el caso de la iglesia de Santa Catarina Mártir, a la que

> hermosea una plaza pequeña que, a imitación de la plaza mayor, tiene, en barracas y puestos, de cuantas vendimias puedan ser necesarias para el abasto de sus vecinos.[23]

[22] VIEYRA, 1974, pp. 47-48.
[23] VIEYRA, 1974, p. 53.

Todo cambia en los años 1780

Apenas unos cuantos años más tarde, no obstante esas maravillas, esa belleza, ese orden y esa comodidad de la ciudad, múltiples veces repetidos desde hacía siglos, tales conceptos son puestos en tela de juicio. No solamente le son negados, sino reclamados, arguyendo que la ciudad de pronto es todo lo contrario.

> Domina en esta ciudad un desorden en la manipulación y venta de alimentos condimentados y preparados con fuego, que apenas hay plaza y aun calle donde no se fría o guise causando no sólo las contingencias de incendios sino el humo, olor u otras incomodidades inseparables de tal práctica que nunca dejará de ser con menos seguridad y más estorbos que dentro de las casas.[24]

La imagen del cuerno de la abundancia alimentaria que maravillaba a los cronistas de antaño se ha disuelto en los humos y olores de las fritangas. En lo sucesivo

> [. . .] parece más propio y de menor perjuicio, prohibir se establezcan puestos ambulantes [. . .] sino indispensablemente en las plazas o parajes desahogados en que no puedan embarazar el tránsito ni ofender o incomodar de otra manera.[25]

La facilidad de abastecimiento en toda la ciudad y el orden del mercado que impresionaban tanto a Vieyra en 1777, al igual que a tantos otros, son remplazados en 1788 por la anarquía y los atolladeros. ¿Cómo, en una decena de años, todo lo que era orden y belleza se convirtió en sinónimo de mugre y engorro? ¿Se trata de una obra aislada que pone el énfasis en problemas hasta entonces descuidados? Este nuevo modo de representación de la ciudad aparece en ese anónimo *Discurso*, cuyos objetivos urbanísticos y estilo impersonal son, efectivamente, inéditos: el subtítulo de la obra propone ''Reflexiones y apuntes sobre varios objetos que interesan la sa-

[24] *Discurso*, 1984, p. 61.
[25] *Discurso*, 1984, p. 62.

lud pública y la policía particular de esta ciudad de México si se adaptasen las providencias o remedios correspondientes''.

Empero, es una verdadera corriente que nace. En adelante, se trata de luchar contra las ''Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se la deben aplicar para su curación si se quiere sea útil al rey y al público'', según dice el título de una obra de los mismos años que denuncia ''la cloaca general del vecindario'' en México.[26] Las observaciones que el librero Francisco Sedano consigna en su diario entre 1789 y 1795 son del mismo tipo. Él escribe, a propósito de la Plaza Mayor, desembarazada de los puestos en 1789:

> Esta plaza, cuando estaba el mercado, era muy fea y de vista muy desagradable. Encima de los techados de tejamanil había pedazos de petate, sombreros y zapatos viejos y otros harapos que echaban sobre ellos. Lo desigual del empedrado, el lodo en tiempo de lluvias, los caños que atravesaban, los montones de basura, excremento de gente ordinaria y muchachos, cáscaras y otros estorbos la hacían de difícil andadura.[27]

A partir de esa época, todas las crónicas sobre México se entregan en coro a esas descripciones invadidas por el horror y el asco, de la misma manera que las que antes expresaban la admiración lo hacían sin una sola nota falsa. La ciudad que era un modelo para las otras ciudades se ha convertido en ''mal ejemplo''. Y veamos lo que ha llegado a ser, diez años después de la visita de Juan de Vieyra, la ''famosa fuente'' que ornaba la Plaza Mayor:

> Esta pila fue una gran inmundicia, el agua estaba hedionda y puerca, a causa de que metían dentro para sacar agua las ollas puercas de la comida de los puestos y también las asaduras para lavarlas. Las indias y gente soez, metía dentro los pañales de los niños estando sucios para lavarlos fuera con la agua que sacaban

[26] Atribuido a Hipólito Villarroel en ÁGUILA, 1983; GONZÁLEZ POLO, 1984, pp. 6-8.

[27] SEDANO, 1977, pp. 436-437.

> [. . .]. El enlosado de afuera estaba lamoso y resbaloso, a causa de la jabonadura que despedía la ropa que lavaban al derredor.[28]

En lo sucesivo, las crónicas llevan la contraria total al modelo de otro tiempo; las calles de antaño, limpias y cómodas, se han convertido en "muladares" "de difícil y molesto tránsito"; antes tan derechas y anchas, han cambiado de aspecto:

> [. . .] en la capital durante el siglo XVI y parte del XVII [. . .]sus calles se arreglaron con una rectitud, anchura, e igualdad que pueden competir con las más hermosas del mundo. [. . .]pero lo ejecutado posteriormente [. . .]convence un absoluto abandono y torpeza, no labrándose con la dirección o simetría que las primeras obras, sino torciendo o angostando las calles, de un modo que han privado al casco de la ciudad y a sus habitantes de la hermosura material y de la salubridad con que circularía el aire.[29]

Este último texto nos da elementos para interpretar el cambio súbito de las crónicas. Establece que la adecuación entre la ciudad y el modelo de ciudad es cosa reconocida hasta los inicios del siglo XVII, en ello coinciden los contemporáneos y el *Discurso* de 1788; pero, en seguida, el desfase crece entre la mirada que lanza este último sobre el siglo que lo precede y la imagen que de él dan los cronistas de entonces: para éstos, la ciudad sigue siendo un modelo, mientras que, en los últimos dos decenios del siglo XVIII, se ha convertido en un "antimodelo".

Para explicar ese viraje, habría que echar mano de una multitud de factores, que los especialistas de los grandes trastornos demográficos, económicos y políticos de fines del "siglo de las Luces" han descrito ampliamente. Yo me contentaré con hacer ver que las causas del cambio de los modelos mentales forman parte de un conjunto más complejo y limitaré mi atención a algunos elementos que pueden aclarar directamente la evolución de las crónicas urbanas.

[28] SEDANO, 1977, p. 439.
[29] *Discurso*, 1984, p. 47.

¿La mugre, invade la ciudad... o el discurso?

Por una parte, es posible considerar que la ciudad se volvió efectivamente más sucia. A fuerza de luchar contra el exceso o la penuria de agua, condenando canales, rellenando ciénagas y construyendo acueductos, los españoles lograron hacer desaparecer todo rastro de la racionalidad propia de la relación de la ciudad indígena con el agua. Los problemas de drenaje y de evacuación de las aguas negras que hace notar Sedano bien pudieron ser la consecuencia de ese combate con la naturaleza lacustre del lugar que se tradujo en la destrucción de los equilibrios del medio: no hay más corriente, en canales ahora raros, para evacuar los desechos de la ciudad.[30] Pero esa razón no puede ser suficiente, pues no explica lo brutal del cambio de opinión sobre la ciudad. No es posible pretender que una decena de años haya bastado para transformar el "teatro de maravillas" de la Plaza Mayor en "cloaca" y las calles "más hermosas del mundo" en muladares tortuosos. No olvidemos que, nuevamente, los cronistas no describen la realidad, sino, más bien, la representación que se hacen de ella, y que ésta ha cambiado abruptamente.

En consecuencia, es necesario, por otra parte, tener presente que en la segunda mitad del siglo XVIII se produce una inversión de los valores de los cronistas, una sustitución total de sus modelos. Cuando México representa el modelo urbano de Juan de Vieyra y sus predecesores, ello no les permite describir, ni en lo más mínimo, la suciedad del mercado ni la irregularidad de las calles: el modelo no podría ser así. Empero, cuando Villarroel, Sedano y sus sucesores miran la ciudad, ya no ven sino lo que la distingue de un nuevo modelo, e insisten con una complacencia lírica indudable en la descripción de las vergonzosas características que separan la ciudad real de la ciudad soñada.

Esta hipótesis se ve confirmada por el cambio manifiesto de referencias en el *Discurso* de 1788. Definitivamente olvidadas Jerusalén, Roma y Constantinopla, las ciudades de la Europa contemporánea toman el lugar como ejemplo más de

[30] Musset, 1989.

una treintena de veces, veinte de ellas correspondientes a ciudades de España. A la cabeza de las referencias, se encuentra Madrid, la "ciudadnueva" de los borbones, citada una media docena de veces. Vemos que la inversión de la tendencia es total, pues las ciudades de la metrópoli, de antimodelos en el siglo XVI, han pasado a modelos. Esa inversión afecta a toda Europa: el Mediterráneo sólo es citado dos veces (Venecia y Nápoles), mientras que las ciudades de la región de Europa del noroeste aparecen cuatro veces. A París, el *Discurso* le atribuye una "admirable policía" (en el sentido de política urbana).[31]

¿Cuáles son los elementos del nuevo modelo? Es posible captarlos invirtiendo la imagen dada por la descripción de la ciudad: contra la promiscuidad, la suciedad, el desorden, el ruido, los olores y los atascamientos que reinan en México, los cronistas trazan, "en negativo" y con proposiciones al apoyo, el retrato de una ciudad higiénica en la que se acabará con los disgustos que causan las mezclas de clases, reglamentando el establecimiento de las actividades populares, designando espacios obligados a los puestos y mercados y limitando la libre y anárquica circulación de las personas y los bienes.

Podemos permitirnos atribuir ese urbanismo nuevo, hecho de higienismo, moralismo y racionalismo, a la influencia de las "Luces" europeas. El estilo y el tenor del *Discurso* de 1788, como los de las *Enfermedades políticas* de Hipólito Villarroel, las incluyen en el rubro de los discursos presentados en los concursos abiertos por las academias y las sociedades culturales, que hacen furor en Europa en el siglo XVIII. Y, precisamente, las ciudades de Europa sufren en ese momento una modificación de su representación semejante a la que acabamos de describir.[32] Ahora bien, en muchas ocasiones, el autor del *Discurso* hace alusiones a lo que él personalmente ha vivido en el viejo continente. Se puede pensar entonces que ese intelectual criollo de regreso al país narra en los salones de la época su viaje por los reinos ilustrados y describe la

[31] *Discurso*, 1984, p. 47.
[32] LE ROY LADURIE, 1981.

última moda del pensar y el comportarse. Y termina por ceder a las instancias de sus amigos de las altas esferas para sentar por escrito un proyecto urbanístico inspirado en el ejemplo del otro lado del Atlántico:

> [. . .]con la única intención de complacer a un amigo que nuevamente posesionado de empleo civil y de inmediata intervención en el gobierno público, deseaba reunir algunas especies de las más principales y dignas de mejorarse en la constitución política de esta capital.[33]

Este conjunto de datos implica que, en el lapso de algunos años, el discurso predominante se ha visto modificado. Quizá acosados por una realidad urbana más problemática y ciertamente sujetos a una evolución de las percepciones, compartida con los europeos,[34] los cronistas de fines del siglo XVIII "descubren" que el cementerio en el atrio de la Catedral infecta el aire, que el uso de aguas estancadas y sucias para lavar los cuerpos y los alimentos es más peligroso que sano, que el paso de carrozas y carros sería más fácil si no se embrollaran en los puestos y en el lodo, etcétera.

Al incomparable celo de Revillagigedo se debe haberse remediado tanto desorden y porquería

Francisco Sedano, cuyas memorias no son sino un largo ditirambo sobre el enviado "ilustrado" de los reformadores borbones, atribuye todo el mérito del mejoramiento de la ciudad a aquel a quien los cronistas concedieron el título de "primer urbanista moderno" de México. En efecto, Revillagigedo, virrey de Nueva España de 1789 a 1794, parece haber puesto cierto celo para asemejar la ciudad al nuevo modelo urbano: hizo desembarazar totalmente la Plaza Mayor de sus puestos y sus cabañas, limitó el mercado a la pequeña explanada del Volador, que se encontraba en el ángulo sureste de la Plaza

[33] *Discurso*, 1984, p. 109.
[34] Ariès, 1977 y 1981.

Mayor, hizo empedrar ésta, tomó disposiciones para hacer mudar el cementerio y "estableció la limpia de las calles y los carros para recoger las basuras". En fin, ordenó al arquitecto Ignacio Castera un "Plano Yconográfico de la ciudad de México [. . .] que demuestra el reglamento general de sus calles, así para la comodidad y hermosura como igualmente conciliar el mejor orden de policía y de construcción futura".[35] En él, superpone al mapa del estado presente un proyecto de alineamiento y de extensión alimentado por los patrones urbanos del Renacimiento, pero también penetrado por los primeros efectos de la "monumentalización" de los espacios urbanos y de la sacralización de los vestigios del pasado que entonces comienzan. En efecto, en el transcurso de los trabajos que preparan la plaza para la instalación de un monumento dedicado al nuevo rey, se encuentran la "Piedra del Sol" y la "Coatlicue": esos dos enormes monolitos serán las primeras piezas prehispánicas expuestas como testimonios históricos y obras de arte.[36]

Si bien es cierto que la obra de Revillagigedo parece esencial en la historia de las transformaciones que conoció la ciudad colonial, no es menos cierto que es inmediatamente posterior a los cambios de percepción y de representación de la ciudad. Es tentador concluir de ello que ese episodio de actividad urbanística es el producto de una evolución de los discursos. La actividad habría sido entonces tanto más intensa cuanto más grande hubiese parecido la separación entre la realidad y el nuevo modelo. Conforme a esta interpretación, los intentos precedentes a la "revolución de los modelos" habrían estado destinados a la impotencia, como parece ser el caso de la acción urbanística del virrey Bucareli (1771-1779), que sólo afectó superficial o periféricamente el espacio urbano descrito por Juan de Vieyra en la más pura tradición apologética.

Una vez más, no obstante, las crónicas son engañosas cuando parecen preceder o suscitar transformaciones urbanas: ello permitiría creer que dan cuenta de éstas. Dos indi-

[35] "Plano Yconográfico de la ciudad de México [. . .]", CASTERA.
[36] MONNET, 1989.

cios nos permiten sospechar que no describen sino parcialmente lo que le ocurre a la ciudad. Por una parte, ¿qué ha sido del gran mercado del que Sedano nos dice que fue felizmente transferido a la plaza del Volador? ¿Habrá arreglado ello el estado de esa plaza ocupada ya por un mercado que el *Discurso* de 1788 calificaba de "inmundicia y desarreglo"? El silencio de Sedano sobre la situación de la ciudad después de las disposiciones de Revillagigedo deja creer que nada ha cambiado realmente en cuanto al estado sanitario general y que no se trataba de otra cosa que de desalojar a la plebe y las actividades populares de un espacio cuyo uso se reserva el gobierno.

Por otra parte, en efecto, la higiene y la circulación, la belleza y la comodidad desfallecientes que había que remediar sin tardar parecen pretextos que cubren otras intenciones, puesto que, si se cree en los relatos de los visitantes extranjeros que ahí se sucedieron, la ciudad de México parecía entonces, en los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, mucho más limpia y mucho más desembarazada que las ciudades de Europa que le servían de ejemplo. De manera similar a lo que escribía Alejandro von Humboldt en 1804 y entre decenas de otros viajeros, el inglés George Francis Lyon anota en su *Diario de una residencia y gira en la República de México en 1826*:

> El encanto principal de México radica en la anchura y regularidad de sus calles, que se cruzan en ángulos rectos, y que atraviesan casi todas en línea ininterrumpida toda la extensión de la ciudad, proporcionando una hermosa perspectiva[. . .]. Todas están bien pavimentadas[. . .]. Es una ciudad mucho más limpia de lo que podría esperarse.[37]

El autor se asombra; ¿será porque sus prejuicios retroceden o porque ha leído descripciones criollas contemporáneas de la ciudad? Sea lo que fuere, reencuentra el tono que tenían los cronistas antes del final del siglo XVIII. Por lo demás, si bien la mentalidad higienista del europeo le hace observar la

[37] LYON, 1984, pp. 209.

suciedad de los mercados, no le impide, empero, admirar el orden y la riqueza de éstos ni saborear sus productos:

> Aquí ve el extranjero la más extraordinaria variedad de gente y de mercancías, amontonadas en una masa aparentemente confusa, pero bien ordenada. [...] Los mercados son buenos, pero atestados y lamentablemente sucios [...]. Todo, sin embargo, es bueno, y un amateur en frutas puede deleitarse hasta quedar satisfecho con piñas y otras cosas tentadoras a un costo muy bajo.[38]

Además de la comparación que esta descripción extranjera permite hacer con las crónicas locales, a las cuales relativiza, presenta una imagen típica de la mirada lanzada a partir de entonces sobre la realidad mexicana por los turistas, divididos entre la fascinación y la repulsión.

LOS SIGLOS XIX Y XX: LA "LIMPIEZA" PROGRESIVA DE LA PLAZA MAYOR

Los dos siglos que siguieron a la "revolución" de los modelos, descrita en las páginas anteriores, parecen por completo dedicados a la realización de los deseos del autor del *Discurso* de 1788 y de Francisco Sedano y a la perpetuación de las acciones emprendidas por Revillagigedo: las conclusiones de aquéllos y los proyectos de éste serán citados y reproducidos hasta el final del siglo XIX. El plan de ordenación urbana diseñado por Castera en 1794 es reeditado por la municipalidad en 1842; un año más tarde, la demolición del mercado cubierto, que todavía ocupaba el lado occidental de la Plaza Mayor, está incluida en la lógica urbanística de Revillagigedo por el presidente de la República, tomando como pretexto:

> [...]la deformidad del edificio llamado Parián, situado en la plaza principal de esta ciudad, que tanto por su ninguna arquitectura cuanto por su mal cuidada posición, impide y afea del

[38] LYON, 1984, pp. 209-211.

todo la bella y sorprendente vista que debe presentar dicha plaza principal.[39]

En la línea del higienismo reformador de las Luces, el estetismo puritano de este "considerando" vela púdicamente los graves conflictos sociales de la época;[40] lo que está en juego es el dominio de un espacio disputado; se trata de limpiar la Plaza Mayor de todo lo que parece incontrolable e indeseable, esto es, el populacho, sus mercados, sus actividades.

Lucas Alamán, influyente hombre político de los años 1820-1840, examina entonces el pasado de la ciudad adoptando el punto de vista de Sedano de 1795: Revillagigedo fue "el grande hombre a quien México debe el tener una plaza hermosa" desembarazada de la basura y de la canalla. Los ditirambos del pasado son "demasiado poéticos"

> [. . .] pues no se puede comprender cómo una ciudad tan inmunda podía ser objeto de tantos elogios, y lo único que puede decirse, es que no había entonces nada mejor, pues las ciudades de Europa estaban en el mismo estado.[41]

Así, la intervención de Revillagigedo y sus sucesores, presidentes de la nueva República independiente y regentes de la capital, es legitimada por los historiadores y cronistas del siglo XIX. Después de la nacionalización de los bienes eclesiásticos,[42] que permite hacer el primer intento de envergadura de adoptar la ciudad al nuevo modelo, algunos conventos coloniales son destruidos para ampliar o crear calles:

> De entre las ruinas de la Profesa salió esa calle espaciosa y bella [. . .]. A los lados de la calle se construyen hoy elegantes edificios de gusto moderno [. . .]. Una doble hilera de fresnos y de esos pequeños y alegres arbolillos que se llaman tröenos por los franceses [. . .], le da un aspecto completamente europeo. En con-

[39] Dublán y Lozano, 1876-1904.

[40] Véase el motín de 1828 contra los comerciantes del Parián, en Arrom, 1988, p. 256.

[41] Alamán, 1985, p. 209.

[42] Las congregaciones y la Catedral poseían más de la mitad de la superficie urbana antes de la Reforma; véase Moreno Toscano, 1978.

> cepto de todos, la calle de Cinco de Mayo, inaugurada por el Ayuntamiento en mayo de este año, va a ser de las más hermosas de la capital.[43]

El modelo de ciudad que guía a los contemporáneos en sus juicios, nacido en la segunda mitad del siglo XVIII y al cual podríamos llamar "estético-higienista" parece haber sido realizado cien años más tarde. La coincidencia entre la ciudad soñada y la ciudad real reaparece en las crónicas, si hemos de creer en el tono satisfecho con que entonces se habla de las nuevas calles y de lo que se convirtió en el "Zócalo", cuando, en medio de la Plaza Mayor, no quedó sino el zócalo de un monumento a la Independencia jamás realizado. Las crónicas de los tiempos siguientes a la intervención francesa y al imperio de Maximiliano describen el Zócalo como un "espacioso y bello jardín", paseo concurrido por las familias burguesas de la ciudad.

La realidad de la Plaza Mayor cesa de ser agresiva, el malestar y el embarazo ya no tienen cabida. Una vez despejadas las perspectivas, apartados los mercados, acondicionado el jardín con sus bancas y calles, el Zócalo destila la quietud de un lugar que todos pueden reconocer como propio,[44] a condición de pertenecer a las categorías privilegiadas de la población. Para estas últimas, al igual que para las otras, el porfiriato planifica el crecimiento físico de México fuera de sus límites coloniales, organizando en torno a las primeras vías férreas nuevos barrios residenciales especializados por niveles socioeconómicos.

Después de la calma del siglo XIX, vuelve el monstruo

En el transcurso del siglo XX, resurge la inadecuación de la realidad urbana al modelo de ciudad. No obstante, hay que precisar que las crónicas de este siglo que describen el Zócalo y las calles aledañas ya no presentan un modelo que valga

[43] ALTAMIRANO, 1989, p. 175.
[44] GARCÍA CUBAS, 1974, pp. 73-74.

para toda la aglomeración. El México del siglo XX no tiene casi nada que ver con la ciudad de fines de la colonia. La aglomeración del siglo XIX se convierte en el "centro histórico", que en 1980 representa apenas la centésima parte de la superficie y de la población de la megalópoli. Destinado por las políticas de protección del patrimonio a encarnar la historia de la capital, ese espacio particular es descrito por las "crónicas" del siglo XX como un lugar simbólico más que como el centro funcional de una gran metrópoli.

La primera mitad del siglo marca un apogeo de las crónicas urbanas. El género historiográfico, que yuxtapone los extractos elegidos de cronistas del pasado con el fin de restituir la historia de la ciudad, encuentra entonces sus mejores representantes. Entre 1918 y 1946, cuatro ediciones enriquecen progresivamente la *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, de Artemio de Valle-Arizpe. También en 1946, Salvador Novo señala deliberadamente su filiación con Balbuena (1604), publicando su *Nueva Grandeza Mexicana*. El discurso se convierte en el de la nostalgia por "la Ciudad de los Palacios" y en el de la defensa del entorno arquitectónico contra el frenesí modernizador. De manera general, esas colecciones de textos hacen relativamente poco caso a las extensiones contemporáneas de la ciudad y se lamentan más bien de las destrucciones de los barrios antiguos. Los historiadores de la primera mitad del siglo XX que describen la ciudad toman al pie de la letra los testimonios críticos de los autores de finales del siglo XVIII y reproducen sus juicios de valor:

> La Plaza Mayor, vasta, enorme [...] presentaba un aspecto pintoresco a la vez que desagradable, con el Parián que ocupaba el ángulo suroeste, los numerosos puestos y barracas que la convertían en mercado y la hampa que en su ámbito pululaba.[45]

Así, extrayendo su inspiración de las fuentes más líricas basadas en la repulsión, Castillo Ledón establece, entre mercado, deshonestidad, miseria y suciedad, una identidad que

[45] CASTILLO LEDÓN, 1977, pp. 485-486.

engloba en una misma repugnancia los lugares y las actividades populares. En ese contexto ideológico, en el lapso de los dos decenios de 1930 y 1940, se promulgan sucesivamente una ley de protección del patrimonio, en vigor durante cuarenta años, los cuatro primeros decretos de clasificación de zonas y monumentos en el centro histórico, la ley que creó el organismo encargado de estos últimos (el INAH)[46] y se reactiva el puesto de cronista de la ciudad, en beneficio de Valle-Arizpe y Novo. Mientras tanto, la ciudad de México va a conocer un crecimiento de su población que acelera su expansión física de manera extraordinaria a todo lo largo del siglo XX: en las descripciones de la ciudad se vuelve recurrente entonces el tema del "monstruo",[47] criatura que ha escapado al control de sus creadores:

> La ciudad se nos fue hace tiempo de las manos. Algunos pudimos mantener control sobre nuestra casa y a veces, incluso, sobre nuestros barrios completos, pero no bien salíamos de esos espacios que nos pertenecen y a los que pertenecemos, quedábamos expuestos a una ciudad hostil y ajena.[48]

La pelea del siglo: cultura vs. comercio

En esas condiciones, en el transcurso de la primera mitad del siglo XX, a la dimensión "estético-higienista" del modelo nacido a lo largo del siglo se añade una perspectiva "funcionalista": para hacer respetar la dignidad del centro histórico, es conveniente atribuirle funciones conformes a la dignidad del patrimonio arquitectónico y excluir de él todas las otras funciones, reservadas a otros espacios de la aglomeración. Eso es lo que se deduce del *Proyecto de rescate* del centro histórico de José Iturriaga, escrito con una inspiración y unos neologismos a la altura de la indignación del autor:

> La gran zona urbana que será la Ciudad Museo habrá de ser so-

[46] MONNET, 1989.
[47] LÓPEZ RANGEL, 1989, p. 49.
[48] ARGUETA, 6, 1988, p. 3.

> metida a una erradicación del tránsito de vehículos de motor [. . .], del ruido, del monóxido de carbono, de la mugre, de la incuria [. . .] de los establecimientos comerciales no ligados a la cultura o a la industria hotelera[. . .], de las viviendas erigidas en el interior de los patios de las casonas coloniales [. . .].
>
> El grito de guerra urbanístico mediante el cual ha de exhumarse la Ciudad Museo [. . .]: culturización de la zona mediante la concentración en ella de museos, teatros, salas de conciertos y de exposiciones [. . .], librerías, tiendas de artesanías artísticas [. . .] hotelización mediante la adaptación para pequeñas hosterías de las viejas casonas que ahora son insalubres y descuidadas vecindades de renta congelada, cuyos habitantes [. . .] pueden ser trasladados a otros sitios de la ciudad.[49]

Según la lógica de "a cada lugar su función", el centro histórico debe ser el espacio cultural oficial de la ciudad, destinando el comercio y los negocios al centro y la vivienda a la periferia. En nombre de la defensa del patrimonio, se rechazan todas las fuentes de contaminación y desorden: la vivienda popular, los vendedores ambulantes, la circulación de vehículos, las actividades industriales, etcétera.

A pesar de los importantes cambios ocurridos en dos siglos, a pesar de la explosión demográfica y de los trastornos sociales y políticos, el modelo urbano, al tiempo que sufre transformaciones, parece entonces haber conservado rasgos de lo que era a finales del siglo XVIII. El estetismo, que hacía reaccionar al *Discurso* de 1788 contra las imperfecciones y las impropiedades de los rótulos de tiendas, "monumento perpetuo e indecoroso de la barbarie"[50] del gobierno urbano, vuelve a encontrarse en todas las leyes de protección del patrimonio en el siglo XX. Estas últimas formularon constantemente la prohibición casi nunca respetada de los "anuncios antiestéticos" que denunciaba Iturriaga en 1963.

Asimismo, el *Discurso* proponía prohibir los puestos, molestos por sus olores, peligrosos por los riesgos de incendios e incómodos para la circulación. Doscientos años más tarde, las acusaciones y proposiciones siguen siendo casi las mis-

[49] ITURRIAGA, 1988, p. 72.
[50] *Discurso*, 1984, p. 50.

mas, pero son acentuadas y difundidas ampliamente por la prensa, que no vacila en calificar de lepra el comercio ambulante, a merced de los incidentes que enfrentan a los vendedores con los equipos musculosos encargados por la administración de la ciudad o del Metro de desalojarlos. En 1985, un cronista declara que "el comercio ambulante ha existido en México desde tiempos muy remotos, pero este hecho no ha sido un impedimento para algunos, que pese a todo han sabido reconocer la gran belleza de la ciudad". Curiosa interpretación de la tradición apologética de las crónicas, que, no obstante, parecía considerar los puestos como ¡uno de los encantos de la ciudad! La tradición "crítica", por el contrario, es mejor considerada:

> Sin embargo, también existieron personas que con un sentido más realista, vieron en el comercio ambulante, en los tianguis improvisados y distribuidos "sin orden ni concierto", un grave problema para la ciudad y para sus siempre elogiados edificios.[51]

Así, la historia permite al autor contemporáneo expresar sus propios juicios de valor:

> Da lástima que a dos siglos de distancia la ciudad de México siga padeciendo los mismos problemas: los vendedores ambulantes que utilizan los portones, los zaguanes y los zócalos de los monumentos virreinales y decimonónicos del centro, como auténticos basureros; en tanto que cómodamente emplean sus muros como aparadores, percheros y respaldos. Todo esto sin contar con que el comercio ambulante sigue haciendo aborrecibles el uso y tránsito de las calles.[52]

Uno de los elementos del modelo urbano aplicado al centro histórico del siglo XX lo constituye, por lo tanto, el rechazo del comercio ambulante y de la población de escasos recursos, considerados como responsables del nacimiento del "monstruo":

[51] FERNÁNDEZ, 1987, p. 23.
[52] FERNÁNDEZ, 1987, p. 24.

> El casco antiguo de la ciudad es hoy palacios en ruinas, sórdidas vecindades, templos vencidos por el tiempo, contaminación, puestos ambulantes, basura y caos; de suerte que de ser "La Gran Tenochtitlán", "La Venecia de América" y "La Ciudad de los Palacios", México es hoy una inhóspita, contaminada, desordenada y sucia "Mancha Urbana".[53]

Incluso en una revista que busca representar el alma popular de la ciudad, aparece esta temática. Un número especial dedicado a la ciudad de México ofrece a sus lectores este retrato de una calle aledaña al Zócalo, "que alberga edificios coloniales ya mutilados de su arquitectura suntuosa":

> [. . .] la antiquísima calle de la Santísima llena de hedores peculiares del drenaje asomándose en charcos junto a las alcantarillas. Otros olores manan de los puestos de fritangas posesionados de un pedazo de espacio urbano.[54]

Desagües y puestos, miasmas y degradación de los monumentos: la intención de los autores no consiste quizá en explicar lo uno mediante lo otro; sin embargo, lo asocian para evocar la decadencia del centro histórico. Puede medirse, por tanto, la distancia que existe con el modelo urbano de la época colonial, recordando que a Juan de Vieyra le parecía una plaza "hermoseada" por la presencia de puestos, mientras que los cronistas del siglo XX, obnubilados por el modelo funcionalista, ven en una plaza un "espacio amable para conciertos [. . .], manifestaciones dancísticas [. . .], y recitales [. . .], para reuniones políticas" y "la convivencia de miles de ciudadanos" a condición de que sea "limpia, bien cuidada y sin la agresión del comercio ambulante".[55]

Las descripciones de la ciudad: ¿poesía o urbanismo?

México, a semejanza de numerosas ciudades, ha hecho co-

[53] Fernández, 1987, p. 90.
[54] Argueta, 1988, p. 30.
[55] Everaert, 1988, p. 17.

rrer torrentes de tinta de la pluma, ora entusiasta, ora contrariada, de generaciones de cronistas. Algunos se han presentado como poetas, tal es el caso de Balbuena en 1604 o de Argueta en 1988; otros se han pretendido urbanistas, como el "fundador" de la ciudad, Hernán Cortés, en 1523, o el autor del *Discurso sobre la Policía de México*, en 1788; empero todos esos cronistas, cualesquiera que fueren sus intenciones, son a la vez urbanistas y poetas.

Poetas, porque a menudo alcanzan cimas de lirismo, inspirado por la indignación o por la admiración, en las descripciones de su ciudad; poetas, porque la impresión dejada por la "manera" de sus descripciones cuenta más que el objeto de éstas: su fuerza de convicción proviene, ante todo, de un afán de orden estilístico. Urbanistas, porque todos describen una ciudad ideal, un modelo de ciudad que aparece en los textos por aproximación u oposición a la ciudad real, acompañado de un proyecto urbanístico. Vean esta ciudad, dicen algunos, vean cuán bella es; ¡así es como deberían ser todas las ciudades! Otros, por el contrario, insisten en sus aspectos repulsivos para obtener de ellos un retrato negativo que permite, invirtiéndolo, tener una idea de lo que debería ser.

En consecuencia, las crónicas informan, ante todo, sobre los modelos ideológicos de sus autores. La realidad no aparece en ellas sino en la medida en que sirve a los propósitos del que la describe. Hay que tener en cuenta esto para extraer de esos documentos información sobre la ciudad real. En cambio, las crónicas tienen un inmenso valor como testimonios sobre las ideologías urbanas.

Esplendor y miseria del puesto

Conforme a una interpretación de ese tipo, el destino que ha tenido el puesto en las crónicas es bastante representativo de esa evolución de los modelos urbanos cuyas consecuencias no dejan de resentirse.

Los conquistadores desembarcaron en el siglo XVI con su "bagaje intelectual", una cultura europea que estaba reno-

vando sus referencias y un modelo urbano informado por su experiencia de la ciudad heredada de la Edad Media (pequeña, cerrada, construida en madera) y por referencias de orden mitológico (la Jerusalén Celeste, la Roma Imperial y las ciudades maravillosas de la literatura). Cuando se detienen, deslumbrados, ante Tenochtitlán, los españoles contemplan la imagen de su modelo de ciudad, proyectada por la capital azteca, en la que ven lo que pueden y quieren ver. Ignoran el sentido autóctono de lo que miran, mas trasplantan sobre la imagen sentidos que son suyos: los signos de la racionalidad y de la modernidad (ciudad espaciosa, trama ortogonal, circulación fluida) y los signos de la riqueza (abundancia de hombres y de bienes, edificios de fábrica). Hasta el siglo XVIII, la ciudad de las crónicas será ésa, apenas algo más que un sueño de ciudad justificado por una elección de signos procedentes de la ciudad real, definido en oposición a los antimodelos conocidos y nutrido por las aspiraciones utópicas del Renacimiento.

En ese modelo, el tianguis, el puesto y el comercio en general son elementos clave que constituyen signos mayores de la expresión de la riqueza y el orden urbano. La esencia misma de la urbe de entonces es el mercado; simbólicamente, ocupa el centro de la Plaza Mayor, en torno a la cual se concentran los signos del poder: el palacio del virrey, "con tiendas por debajo que dan mucha renta",[56] la catedral, el Ayuntamiento y las moradas de las más grandes familias de la Nueva España.

Pero ese modelo urbano desaparece en el transcurso del siglo XVIII para ser remplazado por otro para el que el mercado y los puestos aislados se vuelven indeseables. Con la expulsión del mercado de la Plaza Mayor en 1789, se inicia un movimiento plurisecular, prolongado por la destrucción del Parián en el siglo XIX, la desaparición del mercado del "Volador" a principios del siglo XX y por la guerra que actualmente se lleva a cabo contra el comercio ambulante en el centro histórico, e incluso en toda la ciudad. Para justificar el rechazo contemporáneo del puesto, algunos llegan al extre-

[56] CERVANTES DE SALAZAR, 1978a, p. 159.

mo de invertir la historia, denunciando la invasión reciente de la Plaza Mayor por un mercado:

> [. . .] el precioso Zócalo, una de las plazas más bellas del mundo [. . .], se ha perdido; encontré el Zócalo [. . .] convertido en mercado [. . .] de alguna villa [. . .] modesta: una invasión de vendedores semiambulantes [. . .], con tendidos de mercaderías humildes [. . .]; es también sitio [. . .] de albañiles en busca de chamba, de vendedores de antojitos, portadores de salmonelosis y otras especialidades. ¿Pintoresco? Sí, y no dejan los turistas [. . .] de sacar fotografías, para regresar a su patria diciendo que visitaron no una noble plaza [. . .], sino un mercado pueblerino en día de plaza [. . .].
>
> ¿Deliberadamente han querido los conservadores del Centro Histórico de la ciudad crear este nido de tipismo y de sabor popular, o se les habrá escapado de las manos [. . .]?[57]

El rechazo del mercado y del puesto tiene dos componentes. Por una parte, el modelo urbano "político" contemporáneo ya no vincula tan estrechamente, sino mediante el pasado, los signos arquitectónicos del poder a los del comercio. El poder ya no reposa sobre la cantidad: la población ya no significa la fuerza, el número ya no significa la riqueza. En lo sucesivo, no es la abundancia en hombres y en bienes lo que significa el poder, sino la "monumentalización" de los espacios, que exige apartar de ellos toda traza de las actividades y de las humanidades que no saben ser dignas de ellos. Es por ello que algunos se ofenden por la "popularización del Zócalo".[58] El estetismo y el higienismo legitiman así las segregaciones en el espacio que permiten la apropiación de los lugares simbólicos del poder por los que lo poseen.

Por otra parte, el modelo "económico" inspirado por el desarrollo a la europea ha convertido el mercado y los puestos en alegorías arcaicas, heredadas de un sistema caduco. En ese contexto, los puestos se volvieron signo del "subdesarrollo" del país, un "resabio anacrónico de la ciudad":[59]

[57] SOLANA, 1989.
[58] SOLANA, 1989.
[59] BLANCO (28 jul. 1989).

ello explica el encarnizamiento empleado para hacerlos desaparecer, con la idea de que, anulando el efecto, se anulará la causa. El comercio ambulante, clasificado por los economistas como una manifestación del sector "terciario informal", válvula de seguridad para pobres y desempleados, "respuesta a la crisis", no es concebido como una tradición comercial autóctona que se mantiene quizá también porque puede presentar ventajas sobre el comercio "establecido", además de que es uno de los elementos de la identidad urbana.

Esta última dimensión le es negada por algunos responsables de la protección del patrimonio. Uno de ellos, arquitecto, proclama que "los puestos, la deuda exterior, el sida y la publicidad" son los cuatro azotes del país, identificados a los "cuatro jinetes del Apocalipsis".[60] Así, los puestos, típicamente mexicanos, no obstante, son expulsados de la mexicanidad mediante su asociación con los otros tres males que, se supone, vienen del exterior. Un arqueólogo, por su parte, declara que los vendedores ambulantes son uno de los "males de una sociedad que no es sana ni en lo administrativo ni en lo político", al igual que el "saqueo arqueológico y narcotráfico".[61]

Después de haber sido el signo de la riqueza, el puesto se convirtió, entonces, en el signo de la pobreza. El cambio de modelo que presidió a esta evolución no es objeto de este estudio; observemos simplemente que es probable que haya desempeñado una función fundamental en las revoluciones de modelos urbanos que establecieron la visión de la ciudad que prevalece hoy en día.

Las justificaciones de un modelo social segregacionista

Desde el siglo XIX, las crónicas, al igual que las políticas urbanas (que tienen en común el querer hacer que sus deseos sean tomados por la realidad), legitiman un modelo de ciudad segregacionista. Para lograrlo, se han apoyado sucesiva-

[60] SESCOSSE, 1988 y 1988a, pp. 71-72.
[61] GARCÍA MOLL (6 jul. 1989), p. 18.

mente en el higienismo, que salvaguarda ciertos lugares de la insalubridad constituida por los puestos y preserva a ciertas clases de la promiscuidad social; en el esteticismo, que aparta de la vista lo que puede ofenderla en ciertos espacios; en el funcionalismo, que sostiene, so capa de funcionalidad, que hay que separar las actividades y los que las llevan a cabo. A finales del siglo XX, el conjunto de esos motivos se reencuentra en numerosos textos y disposiciones urbanísticas, y los repetidos intentos hechos para conformar la realidad con el modelo han tenido un éxito parcial en su empresa.

Sin embargo, ese modelo conoció una modificación de importancia con el surgimiento progresivo del tema de la monstruosidad de la ciudad en el transcurso del siglo XX. A finales del siglo XVIII, es un espacio dominado, familiar, el que se critica. A finales del siglo XX, se llena uno de espanto ante un espacio que escapa a todo control, que parece dotado de una fuerza de reproducción autónoma y de una energía voraz, un espacio que ya no emana del hombre. La imagen que resulta de las descripciones actuales de la "patología urbana"[62] es la de un cáncer que carcome el espacio o de un pulpo que devora a los hombres. Quizá se trate de una segunda revolución de los modelos urbanos: la ciudad, que siempre había sido la expresión misma de la civilización, parece convertirse en un símbolo de inhumanidad, de barbarie, de salvajismo. La defensa de la civilización pasa entonces por la protección del patrimonio arquitectónico: "urbanismo culto *vs.* barbarie funcional",[63] se dice en 1960.

Pero las crónicas no abarcan toda la ciudad, así como las políticas no la hacen toda. Los autores que nos la describen y dirigen nuestras miradas hacia el pasado sueñan al mismo tiempo en otra ciudad, muy diferente. Una lectura partidaria de esos relatos heteregéneos otorga luego una legitimidad histórica a las opiniones y a las políticas urbanas. Cabe preguntarnos si conocer mejor los modelos a que nos referimos

[62] Véanse diversos periódicos de México: *Casa del Tiempo*, 30, III, 1983; *La Jornada* (18 y 19 abr. 1989); *Viva*, 10-11, 1989; *El Día* (29 abr. 1989).
[63] GARCÍA BARRAGÁN, 1989, p. 23.

permitirá asegurar una mejor adaptación de la ordenación territorial a la realidad urbana.

REFERENCIAS

Para situar las obras en su contexto histórico, señalamos entre corchetes la fecha de redacción o primera publicación.

ÁGUILA, Yves

1983 "Représentations de la ville de Mexico et évolution de la conscience créole", en *Villes et nations en Amérique Latine.* París, CNRS, pp. 63-81.

ALAMÁN, Lucas

1985 "Disertaciones sobre la historia de México" (Octava Disertación) [1845], en *Hernán Cortés y la conquista de México.* México, Editorial Jus, t. 2, pp. 209-210.

ALTAMIRANO, Ignacio Manuel

1989 *Revistas literarias de México* [1868]. México, T.F. Neve; citado por Clementina DÍAZ Y DE OVANDO, "El Gran Teatro Nacional baja el telón", en *Universidad de México* (462), pp. 9-15.

ARGUETA, Jermán

1988 "Los alquimistas del alcohol o la danza dantesca", en *La Calavera* (6), pp. 30-31.

ARIÈS, Philippe

1977 *Essai sur l'histoire de la mort en Occident.* París, Seuil.

1981 *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime.* París, Seuil.

BLANCO, José Joaquín

1989 "Alcabalas del viento", en *La Jornada.*

CASTERA, Ignacio

1794 *Museo de la Ciudad de México.* México.

CASTILLO LEDÓN, Luis

1977 "La vida de Don Miguel Hidalgo y Costilla" [1554], en VALLE-ARIZPE, *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas.* México, Editorial Jus, pp. 485-486.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

1978 "Segundo Diálogo" [1554], en *México en 1554 y Túmulo Imperial*. México, Porrúa, pp. 41-57.

1978a "Crónica de Nueva España" [1564], en *México en 1554 y Túmulo Imperial*. México, Porrúa, pp. 165-171.

CORTÉS, Hernán

1976 "Segunda carta de relación" [1520], en *Cartas de Relación*. México, Porrúa, «Sepan cuántos..., 7», pp. 62-69.

1976a "Cuarta carta de relación" [1524], en *Cartas de Relación*. México, Porrúa, «Sepan cuántos..., 7», pp. 196-197.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

1986 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. [1576] México, Porrúa, «Sepan cuántos..., 6-7», pp. 157-177.

Discurso

1984 *Discurso sobre la Policía de México* (anónimo) [1788], en GONZÁLEZ POLO, *Reflexiones y apuntes sobre la ciudad de México*. México, Departamento del Distrito Federal, «Distrito Federal, 4», pp. 47-50, 61-64.

DUBLÁN, Manuel y José María LOZANO

1876-1904 "Se ordena la demolición del Parián", decreto del 27 de junio de 1843, en *Legislación Mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*. México, Archivo General de la Nación.

EVERAERT, Luis

1988 "La plaza pública de Coyoacán", en *Crónicas de la ciudad de México*. México, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, p. 16.

FERNÁNDEZ, Martha

1987 *La ciudad de México, de Gran Tenochtitlán a mancha urbana*. México, Departamento del Distrito Federal, «Distrito Federal, 14».

GARCÍA BARRAGÁN, Elisa

1989 "Los otros defensores: ecos de una epopeya", en *Universidad de México* (462), pp. 16-24.

GARCIA CUBAS, Antonio

1974 "Libro de mis recuerdos" [1904], en Salvador NOVO, *Seis siglos de la ciudad de México*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 73-74.

GONZÁLEZ POLO, Ignacio

1984 *Reflexiones y apuntes sobre la ciudad de México*. México, Departamento del Distrito Federal, «Distrito Federal, 4».

ITURRIAGA, José

1988 "Centro Histórico de la Ciudad de México: un proyecto de rescate", en *Artes de México* (nueva época) (1), pp. 71-72.

LE ROY LADURIE, Emmanuel

1981 "De l'esthétique à la pathologie", en Georges DUBY, *Histoire de la France urbaine*. T. 3: *La ville classique*. París, Seuil, pp. 288-293.

LÓPEZ RANGEL, Rafael (comp.)

1989 *Las ciudades latinoamericanas*. México, Plaza y Valdés.

LYON, George Francis

1984 "Journal of a residence and tour in the Republic of Mexico in the year 1826" [1826], en *Residencia en México, 1826*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 201-211.

MARTÍNEZ GARNICA, Armando

1985 "De la metáfora al mito: la visión de las crónicas sobre el tianguis prehispánico", en *Historia Mexicana*, XXXIV:4 (136) (abr.-jun.), pp. 685-700.

MONNET, Jérôme

1989 "Una escenografía monumental: el Centro Histórico de la ciudad de México", en *Sábado*, suplemento cultural de *UnomásUno* (26 ago.), pp. 1-3.

1990 "Le jeu de la ville et du pouvoir (Les représentations de la Grand-Place de Mexico)", en *Alfil* (6), Instituto Francés de América Latina.

MORO, Tomás

1985 *Utopía* [1516]. Prólogo de Manuel Alcalá. México, Porrúa, «Sepan cuántos. . ., 282».

MORENO TOSCANO, Alejandra (coord.)

1978 *Ciudad de México: ensayo de construcción de una historia.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MORENO TOSCANO, Alejandra y Sonia LOMBARDO DE RUIZ (comps.)

1984 *Fuentes para la historia de la ciudad de México (1810-1979).* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente

1984 *Historia de los indios de Nueva España* [1539]. México, Porrúa.

MUSSET, Alain

1989 *L'eau dans la vallée de Mexico, enjeux techniques et culturels.* Tesis de doctorado. París, EHESS.

1989 *Le Mexique.* París, Masson.

PERROT, Jean-Claude

1975 "La crise des reflets culturels et des définitions urbaines", en *Genèse d'une ville moderne: Caen au XVIIIe siècle.* París, Mouton-EHESS, t. 1, pp. 15-53.

SÁNCHEZ DE CARMONA, Manuel

1989 *Traza y plaza de la ciudad de México en el siglo XVI.* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco-Tilde.

SEDANO, Francisco

1977 "Noticias de México", en Artemio de VALLE-ARIZPE, *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas.* México, Editorial Jus, pp. 436-440.

SESCOSSE, Federico M.

1988 *IX Simposium Internacional de Conservación del Patrimonio Monumentral.* México, ICOMOS, 1988.

1988a *Artes de México* (nueva época) (1), pp. 71-72.

SOLANA, Rafael

1989 "Popularización del Zócalo", *El Día.*

TORQUEMADA, Juan de

1975 *Monarquía indiana* [1615]. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, t. 1, pp. 408-415; t. 4, 1977, pp. 345-352.

VALLE-ARIZPE, Artemio de

1977 *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas*. México, Editorial Jus.

VIEYRA, Juan de

1974 "Breve y compendiosa narración de la ciudad de México" [1777], en Salvador NOVO, *Seis siglos de la ciudad de México*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 47-54.

PERIÓDICOS

Casa del Tiempo, México.
El Día, México.
La Jornada, México.
Unomásuno, México.
Viva, México

DEVOCIÓN Y CRISIS DEMOGRÁFICA: LA COFRADÍA DE SAN YGNACIO DE LOYOLA, 1761-1821

Juan Javier PESCADOR C.
El Colegio de México

Ha habido en el mundo tantas pestes como guerras y sin embargo, pestes y guerras cogen a las gentes siempre desprevenidas...

A FINES DEL SIGLO XVIII LA COFRADÍA de San Ygnacio de Loyola era sólo una de las veintiún hermandades asentadas en las catorce parroquias de la ciudad de México.[1] Esta congregación resultaba prácticamente imperceptible entre las setenta y tres cofradías de la ciudad —contando las otras cincuenta y dos que tenían sitio en otros templos y conventos— o entre las cuatrocientas veinticinco que tenía en total el arzobispado de México.[2]

San Ygnacio no era una cofradía destinada a promover el

[1] Agradezco al padre José Martín de Rivera sus gentiles orientaciones, así como también a Eutiquio Morales y Carmen Molina, del Archivo General de la Nación, las facilidades otorgadas para consultar materiales sin catalogar del fondo *Cofradías y Archicofradías* en la galería 4 de la misma institución. En los documentos consultados, al igual que en este artículo, los vocablos cofradía, hermandad y congregación piadosa se usan indistintamente para designar a las asociaciones de laicos para fines religiosos, si bien estos términos no tienen, sobre todo el de congregación, exactamente el mismo significado. Sobre estas diferencias véase BERGIER, II, pp. 268-282.

[2] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, exp. 7, f. 310.

culto de una virgen local o a fortalecer los lazos entre los miembros de una misma región (país sería el término utilizado en la época), como sucedía con las hermandades asentadas en San Francisco, donde vascos, riojanos, montañeses y gallegos tenían sus particulares organizaciones para venerar a Nuestra Señora de Aránzazu, Nuestra Señora de la Balvanera, el Santo Cristo de Burgos y Santiago Apóstol, respectivamente. Tampoco era una hermandad que impidiera el ingreso a los integrantes de tal o cual grupo racial, como lo hacían las españolas y criollas con el resto de los grupos raciales, o bien como también lo hacían las castas con los no clasificados en esa "raza" o "condición" en la cofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo de Morenos y Pardos.[3]

Esta cofradía no había nacido de la devoción popular hacia una imagen milagrosa ubicada en algún templo, como en el caso de Nuestra Señora de la Bala en San Lázaro. Menos aún podía considerársele como una hermandad avocada a proteger a los miembros de un gremio, como lo eran la de Nuestra Señora del Socorro, asentada en el convento de Santa Inés y destinada a los pintores; o bien, la de San Juan Evangelista, ubicada en el convento y templo de San Agustín y creada por los escribanos para su asistencia y la de sus familias. No era tampoco una organización asociada con una actividad específica o un campo determinado del quehacer profesional, y

[3] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 35, exp. 7, 1730. La cofradía de riojanos mal podía conciliar el objetivo primordial de toda hermandad —aumentar el culto— con el deseo de ser exclusivista. Y esta contradicción se reflejaba en el mismo capítulo primero de sus constituciones: "...Aunque esta congregación se instituye principalmente para los naturales y originarios de la provincia de La Rioja, residentes en esta Ymperial Ciudad de México, para que, unidos en un cuerpo se empleen con Santa Emulación y Fraternidad en el culto y veneración de María Santísima bajo la advocación de Balvanera, teniendo presente el que la devoción desta S.S. Ymagen está tan estendida con los fieles, y esperando los congregantes se estienda mucho más; no siendo conforme al dictamen de la Razón y a la Piedad cristiana el que sean defraudados del consuelo a que los hace acreedores su fervor: ordenamos puedan ser admitidos en Ntra. Congregación todas las personas de cualesquier provincia de España, y deste Reyno que sean españoles limpios, y cristianos viejos..." AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 4, vol. 8, fs. 1-2.

así, nunca gozó de un prestigio similar al de la cofradía del Santo Cristo de la Salud, establecida en el templo de la Santísima Trinidad para uso exclusivo de "chirurjos [cirujanos], pharmacopeos y flovotomianos".[4]

San Ygnacio no dotaba huérfanas, ni tenían sus cofrades el rango y la alcurnia de los hermanos de Nuestra Señora del Rosario, del convento de Santo Domingo; tampoco corrían por su cuenta los gastos de ninguna enfermería, lazareto u hospital, como hacían de la Santa Veracruz con los enfermos de la Real Cárcel de Corte, o la de la milagrosa Señora de la Bala con los leprosos de San Lázaro.[5] Tampoco era la única hermandad residente en la parroquia de Santa Catarina Virgen y Mártir; más antiguas y más ilustres —en el mismo templo— eran las de los Cocheros y la de Santa Catarina; ningún caso tendría compararla con la más poderosa de las hermandades de la parroquia, la cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo, encabezada por su rector, el Conde de Regla.[6]

A pesar de todo lo anterior, no podemos decir que haya sido una organización atípica, ya que a fines del siglo XVIII existían, en las demás parroquias de la ciudad, hermandades con características y fines muy similares; las únicas variaciones se presentaban en la advocación del santo o virgen titular. Así, la cofradía de los Santos Ángeles en el Sagrario, la de Santa Catalina en la parroquia de San Miguel, o la del Santísimo Sacramento en San Sebastián, trataban de cumplir —en sus respectivas parroquias— con los mismos objetivos que la de San Ygnacio de Loyola.[7]

Todas ellas tenían dos puntos en común: primero, eran "de pobres"; y segundo, estaban destinadas a asegurar los gastos del entierro del cofrade fallecido, esto es: eran de "retribución". Las cofradías de "retribución" se encargaban de pagar —al fallecer un miembro— los derechos parroquiales que el arancel eclesiástico fijaba para los entierros; pagaban

[4] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 4, vol. 6, f. s/n.

[5] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 5, exp. 2.

[6] Archivo Parroquial de Santa Catarina Virgen y Mártir de México [en adelante citado como ASC], caja 118, exp. 6, f. 1.

[7] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, exp. 7, fs. 263-265.

también el ataúd, la mortaja y algunas misas por el ánima del difunto.

En 1794, al hacer un balance sobre las hermandades y congregaciones del arzobispado, Alonso Núñez de Haro y Peralta señalaba al rey cuán útiles resultaban las cofradías de retribución

> . . . a las Parroquias, a los Curas y a los cofrades, porque el sobrante de aquéllas se aplica en las visitas a beneficio de la fábrica espiritual para vasos sagrados, ornamentos y algunas veces, cuando es de consideración, también se destina para ayuda del reparo y reedificación de las Parroquias y casas curales; porque los curas reciben los derechos de entierro conforme el arancel de los que fallecen con patente de cofradía, y como por lo regular, son los más pobres, carecerían de ellos sino hubieran sido cofrades [. . .] y porque con lo de las cofradías, al tiempo de fallecimiento de los cofrades, tienen sus familias y herederos, en el tiempo de mayor aflicción, lo necesario para mortaja, entierro, misas de difuntos. . .[8]

El arzobispo diferenciaba las cofradías de su territorio en tres: las de retribución —en su mayoría compuestas por gente pobre—, aquellas cuyas cuotas se destinaban por entero al "mayor culto y beneficio espiritual", y las "enteramente espirituales", destinadas exclusivamente al aumento del culto y la consecución de gracias e indulgencias para los cofrades. No sin antes indicar que "todas tres son útiles", el arzobispo recomendaba que las cofradías de retribución se establecieran sólo en las parroquias, aduciendo entre otras cosas que, de esa manera,

> . . . sus feligreses cuidarían mejor que otros de su subsistencia y buen manejo, especialmente los de México, porque permanecen mucho tiempo en sus curatos, y por esta razón estarían más seguros los fondos de las cofradías, que cuando están establecidas en Yglesias de regulares u otras. . .[9]

[8] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, exp. 7, f. 260.
[9] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, exp. 7, f. 260.

Núñez de Haro no hallaba dificultad en que los otros dos tipos de hermandades permanecieran en otras iglesias. En realidad la mayoría de estas cofradías "temporales o de retribución" estaban asentadas en las parroquias de la ciudad; si bien muchas de las hermandades gremiales corrían igualmente con los gastos del funeral —lo que las volvía necesariamente de retribución—, la estrecha relación y el arraigo que ciertos gremios tenían hacia ciertos templos (en los más de los casos habían sido aquéllos los que patrocinaron la fábrica de éstos), tornaba para ellos poco práctica la sugerencia del arzobispo, por lo que ésta más bien se dirigía a las hermandades de pobres que no estaban asentadas en las parroquias de la ciudad.

En 1761 Diego Guzmán y Lara, feligrés de la parroquia de Santa Catarina, escribía, a nombre suyo y del de otros parroquianos, al doctor José Becerra, juez provisor y vicario general del arzobispado de México, solicitando permiso para

> ...fundar una Cofradía en la Parroquia de la Ínclita Virgen y Mártir Santha Catharina de esta Corte, con uno de los títulos o San Ygnacio o San Raphael, para los hermanos que acompañan de noche al Diviníssimo Sacramento del Altar, cuando va por Viático a los enfermos; y deseando su consecución suplico a la integridad de V[uestra]. S[eñoría]. me dé licencia para formar las Constituciones que se han de guardar y cumplir, arregladas a su muy docto parecer...

La respuesta de Becerra fue favorable, el vicario general recomendaba que las constituciones bajo las que tendría que regirse la cofradía fueran elaboradas con asistencia del cura de la parroquia. Éste, el doctor Joaquín del Pino, escribió al Provisorato Eclesiástico en septiembre del mismo año:

> ...no hallando cosa que sea perjudicial a mi derecho parroquial, y antes sí ser dicha pretensión arreglada a un grande acto edificativo con que demuestran [los futuros cofrades] su Devoción y tener ya la experiencia de que los pretendientes socorren (sin falta alguna) el acompañamiento del Divinísimo,

no dudé, desde luego, en concurrir y cooperar con los susodichos...[10]

A mediados de septiembre Becerra turnó las constituciones de la futura hermandad al promotor fiscal, quien, después de hacer pequeñas correcciones, recomendó al arzobispado su aprobación. La autorización formal la firmó Becerra, el vicario general, el 30 de octubre, no sin antes haber convertido los bienes de la cofradía

> ...que al presente tenga y en lo futuro adquiriere, de profanos y seculares, en espiritualizados y eclesiásticos, y los declaraba y los declaró por del fuero y jurisdicción de esta Sagrada Mitra...[11]

Las constituciones de la recién creada cofradía fijaban así el nombre definitivo de la hermandad: título de "San Ygnacio de Loyola y Acompañamiento Nocturno del Santísimo Sacramento". La fiesta titular del santo patrono se celebraría el domingo primero de agosto, o el día del santo, si fuere festivo. La cofradía no ponía condiciones de raza, estado o actividad para el ingreso, admitía todas las personas de ambos sexos, eclesiásticos o seculares, españoles, castas o indios; los hermanos debían contribuir con dos reales cada mes como "cuota o cornadillo", además dos reales por la inscripción, "asiento o patente", y otro real en semana santa para compostura del altar:

> ...procurando siempre el aumento del culto, en cuanto lo permitan los fondos de la cofradía, para que los hermanos se satisfagan de este modo público de la legítima inversión de lo que se colecte y haya otros que se alienten a asentarse en esta hermandad.[12]

La cofradía, por su parte, quedaba obligada, al fallecer un miembro, a pagar los derechos parroquiales de la inhumación y establecía como únicas obligaciones piadosas de los co-

[10] ASC, caja 104, libro de Constituciones, 10 sep. 1761, f. s/n.
[11] ASC, caja 104, libro de Constituciones, 30 oct. 1761, f. s/n.
[12] ASC, caja 103, libro de Constituciones. Primera regla, f. 3.

frades el participar en la festividad titular, en las jornadas de semana santa y, finalmente, el acompañar en las noches al viático en sus visitas a los moribundos:

> . . . y los que se asentaren deberán esforzarse para asistir a las estaciones nocturnas, quedando obligada la Cofradía a darles en falleciendo la cantidad que esté tasada por arancel para su entierro, según las circunstancias del difunto, sin exceder de veinte pesos; y además de paño, atahud, sábanas, almoada, una bula de difuntos; y para sus sacramentos asistencia de la Cofradía, aunque sea de día, doze hachas y musica o dos pesos en lugar de ésta, según elija el enfermo.

La contribución de cada hermano no rebasaba en realidad los tres pesos anuales, y los veinte pesos que como máximo podría cubrir una retribución, quedaban cubiertos —sin contar la patente y los gastos de semana mayor— en siete años.

Más dificultad presentaba a los interesados la asistencia permanente a las estaciones nocturnas, es decir, el acompañar al viático todas las noches en que éste era solicitado por los enfermos fallecientes. Sin embargo, toda cofradía debía tener a su cargo una obra piadosa específica, y la de San Ygnacio resolvió el problema asignando algunas inscripciones gratuitas o "patentes de balde" a quienes cumplieran con esta obligación:

> . . . como no es fácil que los hermanos estén asistentes al acompañamiento nocturno del Santísimo en todas las noches, principalmente las lluviosas, para evitar el que falten quiénes acompañen a su Divina Majestad, se darán hasta treinta y tres patentes de valde, con obligación precisa en los que las reciban de asistir todas las noches [. . .] Estos hermanos de farol tendrán igual derecho que los otros que contribuyen [. . .] para que siempre haya los treinta y tres que acompañen, incluído el que ha de llevar el Guión. . .[13]

Los "hermanos de farol" debían costear la cera con la que alumbraban el paso del viático, y no podían faltar más de cin-

[13] ASC, caja 103, libro de Constituciones. Tercera regla, f. 6.

co veces en un mes. Si lo deseaban podían retirarse y pagar el cornadillo como el resto. Si bien no era nada fácil la tarea por ejecutar y tampoco era totalmente gratuita la participación en la hermandad, de esta manera quedaba abierta la posibilidad de tener un entierro común en el camposanto parroquial, para la gente más pobre. La cofradía ponía los "capingones rojos" de los acompañantes y los candiles. La hermandad aseguraba el mantenimiento de los faroles dándole patente de balde a algún maestro hojalatero y a su esposa, y pidiéndoles —a modo de cornadillo— la compostura y arreglo de los faroles para el "acompañamiento nocturno".

Un "celador o hermano mayor", por un sueldo de cien pesos anuales, se encargaba de pasar lista y anotar las inasistencias de los hermanos de farol. El hermano mayor debía vivir cerca de la parroquia y no tener contraída ninguna obligación después de las oraciones. Debía además, vigilar que siempre se mantuviese el celo y respeto del culto.

Según sus constituciones, la mesa de la hermandad estaría formada por el rector, el mayordomo, el tesorero, ocho diputados y el secretario. Por elección se asignaban estos cargos, para ser elegible se requería tener al menos dos años de antigüedad. El rector no se podía reelegir y los demás sólo podían hacerlo una ocasión sucesiva. En la práctica los cargos recaían habitualmente en las mismas personas, por lo general los hermanos fundadores y algunos de los vecinos notables o "visibles" de la parroquia.

Sólo al aumentar la intervención de la corona en este tipo de organizaciones se comenzó a tratar de cumplir al pie de la letra los capítulos referentes a las elecciones. Así, el cabildo de la cofradía sólo comenzó a celebrarse con regularidad cada dos años en 1775, quince años después de fundada la hermandad.

El rector igualmente se reelegía, y lo mismo pasaba con el tesorero y los diputados. Aunque algunas de las votaciones fueron por escrito y secretas, la mayoría de ellas se realizaban a viva voz, cuando no por aclamación, si bien hay que decir que siempre se presentaban las ternas para estos cargos.

En ello poco influyó la determinación del rey de que un representante suyo siempre presidiera estas juntas —dispuesta

por Real Cédula en 8 de marzo de 1791—,[14] pues en las organizaciones asentadas en las parroquias, esta labor recaía en los curas beneficiados, quienes —por lo menos en el caso de Santa Catarina— rara vez presentaron demasiado interés en que el cabildo se celebrase con todo el rigor que fijaban las constituciones. Lo mismo sucedía en cuanto a lo estipulado para las reelecciones. En más de una vez quienes se estaban reeligiendo en tales cargos eran los propios vicarios o tenientes de cura de la parroquia. El tesorero debía presentar las cuentas anuales, por lo regular cada mes de febrero, a revisión y dictamen, estableciendo de manera pormenorizada el ingreso o "cargo", y el gasto o "data". Los saldos o "alcances" quedarían depositados en un arca con tres llaves, a cargo del rector, el tesorero y el diputado decano.

El tesorero también nombraba por sí solo a las personas que fungirían como colectores del cornadillo. Cada colector actuaba por su cuenta y no tenía un salario asignado, sino que llevaba una comisión —un nada despreciable 18% que era lo que por costumbre se les abonaba en la mayoría de las cofradías— de lo que captaba. Para la toma de decisiones sobre el manejo de los bienes y caudales de la organización, como poner un capital o principal a rédito o cancelar una escritura, la mesa necesitaba la asistencia y aprobación de al menos cinco diputados.

Todos los bienes, alhajas y utensilios de la cofradía destinados al culto de San Ygnacio quedarían bajo la custodia del sacristán de la parroquia. Ni éste ni el párroco podían prestar o disponer de ellos, y la hermandad —en casos de extrema necesidad— se reservaba el derecho de disponer de ellos como profanos, es decir poderlos vender, alquilar o empeñar en qualquier tiempo. Los asientos o "patentes" eran una especie de inscripción o recibo que la cofradía extendía en favor del cofrade en una hoja impresa firmada por el rector y el tesorero. En ella estaban estipuladas las obligaciones y derechos que contraía el hermano con la organización, particularmente aquellas que tenían que ver con los pormenores del pago de cornadillos y las condiciones de la retribución. Apa-

[14] ASC, caja 104, libro de Juntas, f. s/n.

recían igualmente detalladas las consecuencias del atraso en las cuotas; la cofradía de San Ygnacio (ver apéndice I) no pagaba la retribución a quien tuviese más de un tercio de lo correspondiente de acuerdo a la antigüedad. A los cofrades fallecidos con más de diez años en la hermandad sí se les pagaba pero descontando en la retribución el monto adeudado.

Las patentes, además, contenían información sobre el culto que deseaban extender y aumentar, insistiendo en las indulgencias con que contaba para sus potenciales cofrades y tratando de atraerlos. Es muy probable que al fallecer un hermano se le enterrara con la patente en el pecho a manera de reliquia o escapulario portador del santo o santa venerados. Así, la de San Ygnacio estaba encabezada por una vistosa estampa del fundador de la Compañía de Jesús, y relacionaba el acompañamiento nocturno con la festividad de Corpus Christi y el Concilio de Trento, citando las indulgencias que diversos pontífices romanos habían otorgado a estos actos piadosos. Otra cofradía de retribución —la de Nuestra Señora del Destierro establecida en Santa Isabel— ofrecía cuatro misas rezadas y un entierro acompañado de "ocho niños del colegio",[15] y la de Nuestra Señora de la Bala un entierro escoltado por "doze pobres con opas y cirios".[16] De ahí las quejas del arzobispo Núñez de Haro sobre la competencia que establecían entre sí las distintas hermandades de retribución y la conveniencia de reubicarlas en las parroquias homologando las tarifas en cornadillos y retribuciones.

Aunque no hay contradicción entre —por un lado— participar de manera organizada en la devoción a un santo, sentir orgullo de pertenecer a una congregación y asistir a las actividades religiosas de ésta, y —por otro— asegurarse a través de módicas sumas mensuales un sitio en el camposanto parroquial y un entierro digno, parece claro que para muchos de los parroquianos de escasos recursos éste era el motor que los impulsaba a inscribirse, y que las mismas cofradías estaban más o menos conscientes de ello y trataban de poner en práctica medidas que les asegurasen una solvencia financiera.

[15] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 44, exp. 4, f. 1, 1681.
[16] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 44, exp. 11, f. 1, 1693.

En 1744 la hermandad del Santísimo Corazón de Jesús, asentada en la iglesia del Espíritu Santo, representaba al extremo esta situación, llegando al punto de establecer en sus patentes algunas restricciones para la gente que —estando por la vejez o la enfermedad próximos a fallecer— buscaba inscribirse:

> ...debe advertirse que la persona que pasare de cesenta [años] no se recivirá por congregante, sino es que quiera convenirse a dar por el asiento la cantidad de reales que al actual prefecto de la congregación le pareciere justo respecto de la contribución que a dicha persona se le ha de hazer en muriendo.
>
> Como también, el que no se pueda recevir por congregante el que estuviere actualmente en cama, o fuera de ella con accidente mortal; y si éste con dolo se asentare, luego que se justifique su engaño, pierda si muriere en pena de él, lo que a la Congregación hubiere dado, y ésta no esté obligada a contribución alguna...[17]

Con todo, a pesar de que es frecuente encontrar en las patentes restricciones como las arriba señaladas, sería ocioso tratar de discriminar las funciones económicas en las cofradías de retribución, de aquellas puramente devotas o piadosas. Finalmente la retribución económica para los funerales de los miembros de la confraternidad también formaba parte del culto cristiano y contribuía a darle más solemnidad y lustre al último acto religioso al que podía asistir una persona, es decir su sepelio mismo.

Actividades más específicas, como la compostura de un altar o la creación de un colateral en el templo, podrían parecer más alejadas de una lógica económica. Sin embargo, bien miradas, no lo estaban, puesto que justamente en esos lugares de la iglesia que creaba y mantenía la hermandad era donde se llevaban a cabo las inhumaciones, y así, el gasto en un altar o la compra de ropa nueva para las procesiones, de alhajas y ropa para las vírgenes o de cera de calidad para el santo titular, podían traducirse en un aumento de los cofrades inscritos, y con ello de los ingresos de la organización.

[17] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 5, exp. s/n., f. 3, 1744.

En la última década del siglo XVIII el arzobispado empezó a cumplir el mandato referente a la presencia de la corona en las cofradías y congregaciones bajo su jurisdicción. Ello formaba parte sin duda de la política borbónica que buscaba aumentar la presencia real en todas las esferas de la sociedad. En 1795 un decreto del rey ordenaba, una vez más, que las juntas de las hermandades fueran presididas invariablemente por un representante suyo;[18] de mayor importancia fue el desconocimiento que la corona, en repetidas ocasiones, hizo del patrimonio de las cofradías en tanto "bienes espiritualizados".[19]

Así, al dar la aprobación para las constituciones de la cofradía de San Ygnacio, la principal rectificación de parte del rey se refería a ese renglón:

> ...Que los bienes de la Cofradía, sean los que fueren, de ninguna manera es entiendan aora, ni en tiempo alguno, espiritualizados ni exentos de satisfacer en sus casos los derechos reales que correspondan, entendiéndose consiguientemente la Jurisdicción del Diocesano para lo puramente espiritual de la Cofradía...[20]

Por su parte, el arzobispo Núñez de Haro encargó al presbítero Juan Cienfuegos, juez provisor de españoles, la elaboración y puesta en práctica de una reforma en las hermandades (sobre todo las de retribución) cuyos puntos principales —según el informe del propio Cienfuegos rindió al virrey—[21] fueron:

a) La reducción del número de estas cofradías,

> ...para que de muchas se formara sólo una, tributando ésta el culto a los santos que las unidas estaban dedicadas, acortando la solemnidad en estas fiestas y dejándola sola en la principal...[22]

[18] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 5, exp. 2, f. 17, 1795.

[19] AGNM, *Reales Cédulas*, vol. 186, exp. 98, f. 266, 27 de diciembre de 1802.

[20] ASC, caja 104, libro de Constituciones. Decimoquinta regla, f. 12.

[21] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 5, exp. 2, f. s/n., 1795.

[22] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 5, exp. 2, f. 6.

b) La homologación para todas las organizaciones de retribución, en las cuotas de cornadillo y en el pago de las patentes

> . . .para que en este punto no hubiera emulación de unas a otras, ni unas a otras se destruyeran, y los Cofrades eligieran la cofradía no por el maior interes temporal [. . .] sino por el afecto al Santo a que estaba dedicada y por las Yndulgencias concedidas. . .[23]

c) La sujeción de las confraternidades de retribución a las iglesias parroquiales de la ciudad. Muchas de ellas en realidad quedaron donde originalmente estaban ubicadas. El gobernador, vicario general y juez provisor del arzobispado, Juan de Cienfuegos, sostenía que asentándolas en las parroquias se evitaba el "arriesgado manejo" de los bienes comunes y que los párrocos, que por lo regular permanecían en los curatos de la ciudad "diez o más años" podían colaborar en una mejor administración y mayor cuidado.

Para Cienfuegos la mejor administración de las cofradías de retribución era imprescindible no sólo para los cofrades mismos, sino también para el mantenimiento de los curatos:

> . . .las parroquias no tienen otra dote que sus cortas ovenciones, y se privaran de la mayor parte de estas si no hay cofradias de retribución, o si éstas no se goviernan o manejan con arreglo, en cuio caso tengo entendido que solo el curato del Sagrario de esta capital pudiera subsistir, porque los otros, que en realidad son pobres los que los componen, no hay como puedan mantenerse en esta ciudad. . .[24]

Sin duda había cierta exageración en la relación de dependencia que Cienfuegos describía entre parroquias y cofradías. Sin embargo su impresión es significativa porque revela cómo la corona y la Iglesia comenzaron a notar la importancia que económicamente revestían las hermandades de retribución, quienes, si bien estaban compuestas por pobres,

[23] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 5, exp. 2, f. 16.
[24] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 5, exp. 2, f. 16.

dada su ancha base formada por un número considerable de contribuyentes, despertaron, involuntariamente y para su mala fortuna, una atención interesada de parte de las autoridades, especialmente las civiles.

Desde finales del siglo XVIII los funcionarios del rey empezaron a ver en las congregaciones un blanco fácil para préstamos forzozos y "graciosos donativos" que pudiesen contribuir a aliviar las endémicas finanzas reales, con cantidades generalmente preestablecidas, para tareas o acciones muy concretas, por lo general guerras o epidemias.

Muy desigual era la manera en que se establecían las cantidades que cada hermandad debía prestar o donar, y puede decirse que la corona esperaba que dieran más las organizaciones cuyos cofrades no tenían una prominente posición social. Por ejemplo, la hermandad riojana Nuestra Señora de la Balvanera, pese a cobrar de cornadillo cuatro reales al mes (el doble de la de San Ygnacio) y pese a no ser de retribución, dio como donativo gracioso al virrey de Branciforte en 1796 doscientos pesos,[25] es decir, dos terceras partes de lo que —también "por vía de gracioso donativo"— tuvo que saldar la hermandad de San Ygnacio,[26] indudablemente menos pudiente y más necesitada. Esto no pasaba inadvertido a los miembros de la junta, quienes acordaron efectuar la aportación señalando que ésta era

> ...grande con respecto a los pocos y reducidos fondos de la cofradía, obligada a contribuír a sus necesitados individuos...[27]

Más de una vez, entre 1795 y 1821, la confraternidad ignaciana —al igual que todas, desde luego— tuvo que destinar parte de su capital monetario al socorro de las empresas del rey en Europa y Nueva España. Algunas de esas contribuciones, como la de 1812 para la guerra contra la insurrección, tenían como plazo límite de entrega el tercer día de haberse recibido la circular.[28]

[25] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, caja 4, vol. 4, f. 6.
[26] ASC, caja 118, exp. 2, f. 1.
[27] ASC, caja 104, libro de Juntas, 1795.
[28] ASC, caja 104, libro de Juntas, 1812.

Sin embargo los préstamos forzozos no significaban, por sí solos, riesgo alguno para las finanzas de la hermandad; y las mayores exacciones —de 500 a 1 000 pesos— no llegaban a representar el 10% de los ingresos anuales de la congregación.

La cofradía de San Ygnacio tenía una delicada red de recaudación para que sus aproximadamente 4 000 hermanas y hermanos afiliados contribuyeran puntualmente con sus cornadillos. El número de colectores varió entre cuatro y seis —entre ellos una mujer. Cada recaudador tenía su clientela propia y también su calendario propio de recolección. Los cofrades y cofradas podían ser "semaneros" o "meseros", según la forma que convenían con el colector para efectuar sus pagos.

Así, uno de los cobradores —Bejarano— acudía los viernes por la tarde a la Real Fábrica de Cigarros (la antigua, ubicada a una calle de la parroquia desde 1769) a recoger las cuotas de las cigarreras cofradas inscritas, todas ellas semaneras.[29]

Sábados y domingos recogía los cornadillos de los cofrades artesanos; de manera que entre el viernes y el domingo Bejarano juntaba más del 70% de sus cobros. Los hermanos que realizaban su pago mensual con él eran los menos, y apenas rebasaban el 10% de sus cuentas totales. Los colectores rendían la cuenta al tesorero de cada mes y llevaban el estado de cuenta de sus cofrades, anotando el nombre de cada uno y los adeudos acumulados. Las cantidades entregadas al tesorero variaban de acuerdo con la clientela de cada cobrador.[30] La cofradía tuvo capitales o principales puestos a réditos sólo esporádicamente; en realidad los plazos largos de retiro en estas operaciones eran incompatibles con la necesidad de disponer del dinero de manera inmediata, característica intrínseca a la organización que se agudizaba al máximo en tiempos de crisis demográficas.

En 1805, ante la consolidación de vales reales, el tesorero de la hermandad, el bachiller Cristóbal Rodríguez de Perea, respondía a la Junta de Consolidación que la congregación

[29] ASC, caja 115, libro del colector Bejarano, 1811.

[30] ASC, caja 115, exp. 13. Cuadro de Entradas, 1810-1817.

piadosa de San Ygnacio no tenía capellanías ni fundaciones pías a su cargo, "nada de esto tiene esta cofradía", dijo para finalizar su respuesta.[31] Ciertamente, Rodríguez de Perea no estaba ocultando nada. La única fuente de ingresos de la hermandad había sido la contribución directa de sus congregantes. Y esa relación estrecha la conducía a una doble debilidad. Por una parte, la sujetaba extremadamente a los ingresos de sus agremiados y con ello a sus altibajos; por otra, al acumular en numerario cantidades considerables, la volvía sumamente vulnerable a posibles malversaciones, fraudes y desfalcos por parte de sus tesoreros.

Esta doble debilidad convertía a la hermandad en una organización altamente expuesta a la bancarrota. Sin embargo, no podía ser de otra manera, pues los brotes epidémicos causaban un gran número de bajas en muy breves periodos de tiempo, y la hermandad debía tener siempre fuertes sumas disponibles para poder pagar un alto número de patentes en lapsos excesivamente cortos. Las viruelas de 1779 y 1797 en la parroquia (véase la gráfica 1), si bien no afectaron considerablemente las finanzas de la hermandad, puesto que se concentraron principalmente en la población infantil, cobraron todas sus víctimas en periodos de tres meses como máximo.[32] Más de la mitad de las defunciones imputables al brote de 1797 acaecieron en el mes de noviembre. Las "fiebres misteriosas" de 1813, que sí afectaron económicamente a la cofradía, se llevaron a más del 80% de sus víctimas entre junio y julio. Monetariamente esto significó que la cofradía tuvo que desembolsar en menos de sesenta días alrededor de 15 000 pesos.

Por ello es importante descartar la visión de la cofradía como si fuese una empresa aseguradora. La hermandad de San Ygnacio no podía, ante la embestida vertiginosa de una crisis demográfica, simplemente declararse en quiebra. Su obligación principal y su razón de ser —posibilitar el entierro

[31] AGNM, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 6, f. 406, 22 de octubre de 1805.

[32] Para la identificación de los padecimientos que provocaron las crisis demográficas en la parroquia y en la ciudad de 1761 a 1813, véase COOPER, 1980.

en camposanto— cobraban mayor sentido en medio de la virulencia de las epidemias, y los miembros de la mesa debían echar mano de cuanto tuviesen a su alcance para lograr este propósito. La solidaridad con el enfermo y sobre todo con el difunto estaban muy por encima de los razonamientos materiales.

Por más que lo detallado de las obligaciones y derechos que los cofrades contraían con la congregación en las patentes sugiera un carácter contractual, los vínculos de la organización con sus miembros eran "familiares"; como su propio nombre lo indica, la hermandad que los vinculaba era un parentesco. De hecho los deberes principales de la institución para con el hermano se llevaban a cabo después de la muerte de éste. Más que un vehículo para organizarse socialmente fuera de la familia,[33] la cofradía de San Ygnacio era en sí misma "una familia espiritual", organizada en torno a la obtención del último sustento espiritual que la Iglesia podía dar a los fieles: el de la cristiana sepultura.

Con todo, a pesar de las crisis de las viruelas de 1779 y 1797, y de las hambres y pestes de 1784 y 1786, la hermandad ignaciana tuvo una administración financiera sana que le permitió (véase la gráfica 2) terminar la centuria sin pérdidas, e incluso con nada despreciables saldos a su favor, que le permitieron costear en 1785 un colateral y un altar en la iglesia de Santa Catarina dedicado a San Ignacio de Loyola.[34]

A nombre de la cofradía y con la venia del párroco Juan Antonio Bruno y del vicario general del arzobispado, Miguel Primo de Rivera, el presbítero Francisco Xavier Bedoya, tesorero de San Ygnacio, dio 1 000 pesos —de los 3 300 que costaría la obra en total— como adelanto al maestro escultor y pintor Manuel Carcaño, comprometiéndose la hermandad a pagar 50 pesos cada mes hasta cubrir el total. Meses después, los hermanos de Carcaño —éste había fallecido— entregaron la obra a los miembros de la junta "ante el perito Andrés López, maestro de Pintor",[35] quedando todo arre-

[33] Lavrín, 1980, p. 568.
[34] ASC, caja 115, exp. 2.
[35] ASC, caja 118, exp. 2, f. s/n, 16 de julio de 1786.

glado "conforme al mapa". Así, no habían pasado seis años desde el último brote de viruela, ni siquiera uno después de la hambruna y peste de 1784 cuando la cofradía estaba realizando un gasto equivalente a la liquidación de 133 patentes.

Visto a la luz de una lógica empresarial, el financiamiento del colateral no podía haberse decidido en un momento más inoportuno, dadas las anteriores y recientes erogaciones causadas por las crisis demográficas y dada también la merma que en los contribuyentes —y por ello en la recaudación— propiciaron las bruscas alzas en la curva de defunciones. Sin embargo, tal gasto era compatible con el espíritu de la cofradía. ¿Qué mejor manera habría de buscar la intercesión del santo protector para que cesasen las epidemias? ¿Cómo mantener el apego a San Ignacio y cómo obtener nuevos cofrades que sustituyesen a los recién fallecidos, sino cuidando y aumentando las formas externas de su culto particular?

El fervor religioso aumentaba sin duda al calor de las epidemias, y la búsqueda de santos y vírgenes intercesoras, así como las rogativas y procesiones públicas solicitando a tal o cual imagen divina la clemencia del cielo formaban parte inseparable del comportamiento de las ciudades de Nueva España en tiempos difíciles. En ello influían indudablemente las concepciones eclesiásticas, sumamente difundidas, de las enfermedades como castigos divinos y de los pecados de los hombres como factores causantes del flagelo colectivo. "La guerra de Dios" llamó el presbítero Cayetano de Cabrera al matlazáhuatl de 1737.[36] Y así, no obstante los importantes brotes epidémicos, y debido a un fervor estimulado precisamente por ellos, la cofradía de San Ygnacio terminó el siglo XVIII realizando fuertes gastos ornamentales y, lo que es más, iniciando en 1789 los trámites —con los consiguientes costos— de la aprobación del rey y la curia romana para la hermandad ignaciana.[37]

También en 1789 la organización admitió en sus filas a cerca de cincuenta hermanos de dos cofradías (Nuestra Señora de la Caridad y Nuestra Señora de los Dolores, asentadas

[36] CABRERA Y QUINTERO, 1981, libro I, cap. I.
[37] ASC, caja 104, libro de Juntas, 1789.

en la misma parroquia de Santa Catarina) que ya no tenían posibilidades de subsistir de manera independiente. La cofradía reconoció como válido el tiempo que tenían asentados en las otras y se comprometió a darle mantenimiento al culto de sus imágenes.

Sin embargo el aumento en el tren de gastos de la organización no se detuvo cuando las epidemias cesaron; en los primeros años del siglo XIX la hermandad continuó realizando gastos desmedidos en relación con sus posibilidades reales. En el periodo 1805-1807 las cuentas arrojaron saldos negativos. Ninguno de estos saldos fue debido a un aumento en las patentes de hermanos fallecidos.[38] En 1804 la hermandad gastó 7 750 pesos más de lo que había obtenido. De un total de 21 000 pesos gastados, casi 13 000 se debían a la compra de hacheros para las actividades religiosas del nocturno acompañamiento. El año siguiente la mesa directiva decidió financiar un colateral en la parroquia dedicado a Nuestra Señora de los Dolores con un aporte de 800 pesos, y comprar un reloj con campanas con 900 pesos (en realidad la pieza costó más de 1 500 pero el rector, don Joaquín de Aldana, colaboró con el resto).

En 1805 parte del adeudo lo explicaba la donación de 900 pesos que la cofradía hizo para reparación de algunos arcos y de la bóveda de Santa Catarina. Con todo, ninguna de estas erogaciones explica por sí sola los niveles tan altos del gasto de la organización. En realidad, el balance negativo en esos años se debía a un exceso en los gastos menores asigna-

[38] ASC, caja 103, libro II de cargo y data. Si bien no contamos con testimonios que así lo indiquen en los documentos de la cofradía, es probable que la junta de la hermandad haya reaccionado impulsivamente contra las disposiciones de la Consolidación de vales reales, de manera que el gasto tan grande de principios del siglo XIX podría explicarse a partir del temor y la incertidumbre que generó la Consolidación.

Por otra parte no hay que olvidar que para 1800 todo el equipo ritual de la organización ya contaba con 40 años y requería de nuevas y fuertes inversiones para renovarse.

Tales circunstancias parecen explicar el hecho de que la cofradía se haya curado en salud y haya gastado tanto dinero a partir de 1804, necesitada como estaba de renovar su instrumental y vestuario, y recelosa de que sus excedentes monetarios terminaran en las arcas reales.

dos a las actividades religiosas cotidianas de los cofrades; ni siquiera se puede decir que la fiesta de San Ignacio o la misma procesión de Corpus fueran los responsables de tal despilfarro. Observando la "data" desglosada, los saldos negativos eran resultado de una larga lista de rubros menores: cera, misas cantadas, música, incienso, flores, letanías, velas de cebo, lavado de la ropa de los santos, limpieza de la platería, composturas, candeleros, manteles, etc. La manera en que la cofradía llevaba a cabo sus actividades cotidianas de culto externo era sencillamente incompatible con sus posibilidades económicas reales. En 1808 el gobernador y vicario general del arzobispado, Isidro Sáenz de Alfaro, se escandalizó al revisar las cuentas de la hermandad, y —no sin antes darle una severa reprimenda al bachiller Cristóbal Rodríguez de Perea, tesorero de San Ygnacio— ordenó terminantemente "economizar" los gastos "...para que en lo sucesivo no sean éstos tan crecidos..."[39] La cofradía había iniciado la nueva centuria gastando más en la cera para las funciones que en las patentes de los fallecidos. Al parecer la reprimenda de Sáenz de Alfaro surtió efecto, y en 1808 las cuentas de la hermandad presentaron por fin un balance favorable. No obstante, en estos cuatro años, junto con esa cera y ese incienso, parte del excedente acumulado desde 1760 ya se había consumido.

La distribución de los gastos de 1808, reducidos a un tercio de lo que se había gastado en promedio en los años anteriores, mostraba el carácter austero con el que se debía volver a manejar la caja de la hermandad (véase la gráfica 3). Los rubros de cera, música, incienso y otros se reducían drásticamente; siguiendo las instrucciones de Sáenz de Alfaro, la cofradía sólo debía gastar en el pago de las patentes, de sus empleados —colectores, hermanos mayores y tesorero—, de la fiesta para San Ignacio de Loyola, las procesiones, y finalmente el socorro a los hermanos que enfermasen. Otro golpe igualmente duro sufrió el caudal de la cofradía al llamar a cuentas al tesorero predecesor del bachiller Rodríguez de Perea.

Las opiniones del provisor eclesiástico Juan de Cienfuegos

[39] ASC, caja 103, libro II de Cargo y Data, 1804.

sobre la conveniencia de tener bajo tres llaves el dinero de las cofradías retributivas no fueron llevadas al pie de la letra por la hermandad ignaciana, y se puede decir que en el pecado llevaron a penitencia. Al hacer el corte la organización salía desfalcada y el tesorero "descubierto" por más de diez mil pesos.[40] Después de rechazar la dispensa solicitada por el deudor, la junta entabló querella legal en su contra. Para 1811 el ex tesorero había fallecido sin pagar,[41] aunque en descargo de su conciencia dejó a la hermandad las dos casas que tenía en hipoteca. Sin embargo la viuda y albacea del deudor no estuvo conforme y trató de nulificar las disposiciones testamentarias del recién fallecido. Finalmente, tales bienes fueron rematados para cubrir la deuda en febrero de 1813. Sin embargo las dos casas estaban sobrevaluadas y —lo que era aún peor para la cofradía— el ex tesorero tenía otras deudas pendientes con los conventos de la Enseñanza, Santa Teresa y el Santuario de nuestra Señora de los Ángeles, quienes tuvieron prioridad en el cobro. Una vez deducidos los gastos judiciales del juicio, la cofradía alcanzó a recuperar el 60% de lo que se le adeudaba, que se redujo nuevamente al descontar el sueldo del apoderado.[42] Así "el arriesgado manejo" de los bienes de las hermandades de pobres que había atemorizado a Cienfuegos, al punto de hacerlo reglamentar el acceso a las arcas de las cofradías, se hizo realidad en este caso, contribuyendo —junto con un periodo de despilfarro, ante la incertidumbre de los alcances de la consolidación— a volatilizar el capital de los cofrades y a dejar a la organización a merced de lo que pudiese pasar.

Como si lo anterior fuera poco, en enero de 1812 la cofradía tuvo que enviar a Su Majestad quinientos pesos "por vía de donación sin calidad de préstamo", como la pequeña parte con que le tocaba contribuir a los dos millones

[40] ASC, caja 104, libro de Juntas, f. s/n, 2 de febrero de 1810.

[41] ASC, caja 83, libro 16 de entierros de españoles, 20 de febrero de 1811. Acta de sepultura de Ignacio Camarena. Rodríguez de Perea falleció el 17 de noviembre de 1809. Véase ASC, caja 83, libro 16 de entierros de españoles.

[42] ASC, caja 104, libro de Juntas, f. s/n., 11 de febrero de 1813.

que el rey había pedido al estado eclesiástico.[43] De esta manera inició la cofradía el año de 1813, con unas finanzas que, a fuerza de golpes en sus no pocos puntos vulnerables, estaban al borde de la bancarrota.

Las heridas acumuladas comenzaron a calar hondo en la organización de la hermandad. En 1812 el cargo de hermano mayor tuvo que desaparecer ante la falta de fondos para mantenerlo. Muy lejos quedaba aquel gasto de 12 000 pesos en hachones para mayor brillo y ostentación del culto. Ahora no había dinero ni para comprar los sayos o capingones que vestían los hermanos acompañantes del viático ''por estar los pocos [capingones] que hay ya muy indecentes''. La junta, consciente de su impotencia, consiguió fondos para comprar sólo 24 sayos nuevos, ordenando que los faltantes se obtuvieran de los retazos de los viejos, componiéndolos ''unos con otros''.

Peor suerte no pudo haber acompañado a la cofradía en la segunda década del siglo XIX. Después de quedarse prácticamente sin reservas, de estar expuesta —como las demás instituciones de la misma naturaleza— a donativos graciosos que habían terminado convirtiéndose en verdaderas sangrías, de intentar recuperar algo de lo que había perdido por exceso de confianza en sus tesoreros, vino en el verano de 1813 la peor epidemia que había sufrido la parroquia —y la ciudad— en muchos años. El tifo o ''fiebre misteriosa'' de 1813 provocó más muertes en Santa Catarina que ninguna otra de las anteriores epidemias, y sus estragos sólo son comparables con los del matlazáhuatl de 1737. A diferencia de las viruelas de 1779 y 1797 que se habían ensañado sobre todo con la población infantil, la epidemia de 1813 afectó principalmente a los adultos. Entre junio y agosto de ese año la hermandad tuvo que pagar más de quinientas patentes con un dinero que evidentemente no tenía. Ante una catástrofe de tales dimensiones la junta reaccionó enérgicamente. El rector, don Joaquín de Aldana, señalaba en el acta correspondiente a la junta del 6 agosto de 1813 (véase el apéndice II) que —pese a no contar ya con dinero alguno— la cofradía socorrería con el entierro

[43] ASC, caja 104, libro de Juntas, f. s/n, 5 de enero de 1812.

a los hermanos fallecidos hasta con el último real que pudiese conseguir, ordenando —en nombre de la junta— al tesorero don Miguel Ramiro que procediera a vender toda la plata de la iglesia de Santa Catarina que hubiese adquirido la hermandad. Entre mayo y diciembre de 1813 la hermandad asistió a sus afiliados —muertos o enfermos— con casi quince mil pesos quedándose en la auténtica bancarrota "sin fondos ni sobrantes".

De esta manera la delicada y vasta red que habían tejido los casi 4 000 hermanos del acompañamiento nocturno quedaba herida de muerte. La conjunción de los distintos riesgos inherentes a la cofradía entre 1804 y 1813 desembocó en su ruina como organización. La hermandad había encontrado una manera eficiente de asimilar solidariamente el tránsito de la muerte, pero no se podría decir lo mismo de la forma de alternar con los vivos, quienes la debilitaron al punto de dejarla prácticamente sin medios para enfrentar la peor de las crisis demográficas que le había tocado en suerte encarar.

No sólo por el impacto que tuvo en la mortalidad de los cofrades fue funesta la peste de 1813, sino también porque a partir de ella, la pugna entre autoridades eclesiásticas y autoridades sanitarias, iniciada a fines del siglo XVIII, por abolir las sepulturas en las iglesias comenzó a definirse en favor de la creación de cementerios extramuros. José Joaquín Fernández de Lizardi publicó un folleto en 1813 abogando por la prohibición de las inhumaciones en los templos. Poco después, en el segundo tomo de *El Periquillo Sarniento*, calificaba la decisión del ayuntamiento —tomada en medio de la epidemia de 1813— de permitir las sepulturas sólo en los camposantos suburbanos como una "bella providencia".[44]

Puesta en entredicho la autoridad de las iglesias y los templos para servir como depósito de los fieles difuntos, el sentido inicial de las cofradías de retribución —asegurar un entierro digno pero también "un lugar propio" en el espacio parroquial— quedaba igualmente cuestionado. La política de la corona sobre camposantos y cementerios iniciada a fines del siglo XVIII obtuvo uno de sus mayores triunfos al

[44] FERNÁNDEZ DE LIZARDI, 1982, p. 231.

quebrantar la organización del espacio funerario parroquial, de los lugares propios de los difuntos en el interior de las parroquias y sus camposantos.[45]

La cofradía de San Ygnacio terminó sus días coloniales convertida en una asociación lánguida y exánime, sin recursos ni arbitrios para seguir funcionando medianamente. La última parte de la riqueza acumulada en sus primeros cincuenta años de existencia (1760-1810) cristalizada en la platería adquirida para el templo, fue simplemente consumida por la apremiante necesidad de saldar todas las patentes de 1813, seguramente malbaratada y vendida en precios menores a los de su original compra.

A partir de 1814 la cofradía se negó reiteradamente a dar en lo sucesivo cualquier otra contribución directa al gobierno. En marzo de 1815 el rector Aldana rehusó nuevamente prestar los doscientos pesos asignados a la cofradía, respondiendo que los estragos de 1813 la habían dejado sin fondos:

> . . . para acudir a tan justos y forzozos gastos [se refería al pago de las patentes y socorro a los enfermos en 1813, el subrayado es nuestro], fue preciso ocurrir a la piedad de un bienhechor que prestó 5 000 pesos por vender la poca plata de que disfrutaba. Desde aquel tiempo —concluía— no sólo no ha podido reponerse algo, sino que antes de día en día son menos sus entradas por el decadente estado de las cosas. . .[46]

Al mes siguiente, la cofradía recibió una respuesta por parte del gobierno en la que, no sin antes apelar al patriotismo de la hermandad, se requería la entrega del préstamo en los siguientes dos días con un tono agrio y amenazante:

> . . . Conocemos que esa Cofradía haze un sacrificio como lo han hecho (sin manifestar igual repugnancia) otras que han padecido mayores descalabros; pero ese sacrificio es tan forzozo como indispensable cuando lo exigen causas superiores y más calificadas.

[45] Sobre el cambio de mentalidades y actitudes ante la muerte en la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo por parte de la corona y sus funcionarios, véase VIQUEIRA, 1981, pp. 27-62 y 1987, pp. 248-253.

[46] ASC, caja 118, exp. 5, f. s/n, marzo de 1813.

El principal mérito consiste en verificar este préstamo con algunas dificultades y trabajos, que realzan la generosidad de la acción por ser dignos de la maior gratitud que aquellos que sólo se hazen lo se puede buenamente.

Así es que le pedimos a esa cofradía que añada este nuevo ligero sacrificio: No que contribuya con sobrantes, porque si el actual préstamo se hubiese de colectar sólo entre aquellos que tengan sobrantes se havría desde luego omitido, por no ocultarse al Sup[erio]r Go[biern]o la general escasez que se padece [. . .] En este concepto y en el de que no está en nuestro arbitrio escusar a esa cofradía de la cuota que se le asignó con tanta moderación [. . .] esperamos del honor y patriotismo de ustedes que sin nueva escusa ni reclamo se entregue [el préstamo] en casa del Sr. dN. Manuel de Lardizábal [. . .] para que de este modo nos liberte de estrecho y sencillo paso de dar cuenta al Excelentísimo Señor Virrey. . .[47]

Las cofradías de pobres a principios del siglo XIX fueron observadas por Fernández de Lizardi y Claudio Linati quienes sostenían —entre otras cosas— que tales organizaciones sólo enriquecían a la iglesia o templo donde estaban asentadas. Una de las ilustraciones sobre su estancia en México la dedicó Linati al entierro de un pobre. En el texto que acompaña una de las litografías,[48] Linati se sorprendía de que los pobres de México hubiesen escogido el rojo para sus capingones, y hacía ver que el funeral era lo único que preveían las clases bajas, compuestas por proletarios vagabundos [*prolétaires vagabonds*]; el texto concluía sugiriendo que el principal beneficiado de estas hermandades era el cura de la parroquia ". . .que se encuentra tan bien pagado por los pobres como por los ricos. . ."

Lizardi criticaba los excesos con que ricos y pobres llevaban a cabo sus funerales, confundiendo el miedo a la muerte en impenitencia final —la mayor desgracia en la vida, según el propio Lizardi—[49] con los abusos en el culto externo de las exequias. Se burlaba de la costumbre entre los ricos de alquilar pobres para acompañar al difunto en el cortejo como

[47] ASC, caja 118, exp. 5, f. s/n, 16 de abril de 1815.
[48] Linati, 1956, lám. 36.
[49] Fernández de Lizardi, 1982, p. 341.

si hubiese sido en vida su benefactor, la vanidad con que convidaban a los pobres del hospicio con el mismo fin, y la pompa y lucimiento con que mandaban disponer la música, la iluminación y la tumba en que se habían de sepultar. Más deplorables le parecían tales excesos cuando se trataba de pobres:

> . . . a proporción de estos abusos que se notan en los entierros de los ricos, se advierten casi los mismos en los de pobres; porque como éstos tienen vanidad, quieren remedar en cuanto puedan a los ricos; No convidan a los del Hospicio, ni a los trinitarios, ni a muchos monigotes, ni se entierran en conventos, ni en cajón compuesto, ni hacen todo lo que aquéllos, no porque les falten ganas, sino reales. Sin embargo hacen de su parte lo que pueden. Se llaman a otros viejos contrahechos y despilfarrados que se dicen hermanos del Santísimo [Sacramento]; pagan sus siete acompañados, la cruz alta, su cajoncito ordinario, etcétera, y esto a costa del dinero que antes de los nueve días del funeral suele hacer falta para pan a los dolientes. . . [50]

Lizardi criticaba la vehemencia con que los pobres buscaban en lo posible imitar a las personas acomodadas en sus costumbres funerarias. Así, mientras éstos habituaban amortajar con un sayal de San Francisco a sus difuntos, con gracias e indulgencias y por el que pagaban doce pesos, aquéllos:

> . . . no teniendo el tanto de limosna que se acostumbra dar por una mortaja de San Francisco, o tal vez porque se quieren aprovechar del dinero, se la hacen de jerguetilla de la plaza, que tiene tantas indulgencias como la marlota del gran chino. . . [51]

Para Lizardi no debía haber lujo ni ostentación alguna en los entierros, y menos cuando el dinero hacía falta. Recomendaba a los indigentes no gastar en sus entierros sino en el cajón, los cargadores y el sepulturero. Nada dice de las obvenciones parroquiales, poniendo de manifiesto su oposición a las inhu-

[50] Fernández de Lizardi, 1982, p. 237.
[51] Fernández de Lizardi, 1982, p. 238.

maciones en las parroquias.[52] Al igual que Linati, Lizardi pensaba que los principales beneficiados eran los párrocos, quienes en ocasiones se volvían "curas interesables que saben hacer negocio con sus feligreses vivos y muertos".[53]

Curas avaros y codiciosos que muy a duras penas perdonaban el arancel de un entierro eran quienes mayor provecho obtenían en este exagerado culto a la muerte. Así, en el *Periquillo*, el cura de Tixtla se niega a dar sepultura a un difunto de tres días porque la viuda no tiene la cantidad que estipula el arancel.[54] El mismo Pedro Sarniento, en su vida disipada, al enterarse de la muerte de su madre, huyó tres días de la casa, dejándole la responsabilidad del sepelio a la nana Felipa, por estar

> ...temeroso del entierro y todos sus anexos, porque estaba sin blanca, como siempre, y el cura de mi parroquia no era muy amigo de fiar los entierros...[55]

En aras de este interés —hacía ver— algunos curas llegaban a autorizar supersticiones y brotes de paganismo, aunque admitía que no todos los curas obraban así.

En Santa Catarina sería difícil aceptar que los entierros de los cofrades enriquecieran a la parroquia. Si se observan los ingresos que por concepto de obvenciones parroquiales obtuvo la iglesia para ese periodo (véase la gráfica 4), y se la compara con la gráfica 2 de los ingresos de la hermandad, lo primero que resalta es la diferencia en los volúmenes monetarios señalados. La parroquia, en 1784, recibe por bautizos, matrimonios y defunciones alrededor de 5 000 pesos cuando más, lo que no es ni siquiera el equivalente a un año malo de ingresos en la hermandad.

En realidad la cofradía llevaba más dinero a los carpinteros, los sepultureros, los cargadores, los cereros y los músicos. Aunque es innegable que las crisis demográficas llevan más dinero a las cajas de la iglesia, el aumento dista mucho

[52] Fernández de Lizardi, 1982, p. 239.
[53] Fernández de Lizardi, 1982, p. 44.
[54] Fernández de Lizardi, 1982, ii, p. 164.
[55] Fernández de Lizardi, 1982, p. 277.

de ser espectacular y mucho menos de ser proporcional al aumento real de los entierros. En 1813, por ejemplo, las defunciones se cuadruplicaron en relación a los anteriores años, mientras que las obvenciones parroquiales sólo se incrementaron un 33%. Las viruelas de 1779 hicieron que las defunciones fuesen cuatro veces mayores en tanto que los ingresos por servicios parroquiales no llegaron a duplicarse. Las viruelas de 1797 no reportaron ningún aumento y sólo en 1784 el ritmo de cambio en ambas curvas fue semejante. El parecido entre las tendencias de los ingresos de la cofradía y aquellos de la parroquia obedece más bien a que ambas dependen de casi la misma clientela, es decir, la feligresía.

Los párrocos de Santa Catarina obraban en realidad como los casos ejemplares de Lizardi, y al sobrevenir los fuertes aumentos en la mortalidad optaban por no generar conflictos y enterrar gratis a los necesitados, o bien operar a crédito, fiando los entierros. La mayoría de los párvulos se enterraban gratis o bien de limosna, y entre los adultos muchos eran "pobres de solemnidad". Cuando el brote epidémico atacaba sobre todo a gente de escasos recursos como en 1813, lo común era no cobrar el arancel o recibir solamente lo que pudieren dar. En realidad la cofradía de San Ygnacio no era un "socio comercial" de la parroquia, aunque no podría decirse lo mismo de su relación con los músicos, los carpinteros y los cereros, ya que el tren de operaciones comerciales que tenía con ellos era definitivamente más cuantioso e importante.

Habría que tomar con reserva las descripciones de Linati y Lizardi de los hermanos del Santísimo como vagabundos o indigentes. Probablemente se refieren únicamente a los acompañantes con "patente de balde", quienes estaban más obligados que el resto de la hermandad a asistir a los entierros y a las escoltas nocturnas del viático. La gran mayoría de los hermanos no eran lo suficientemente prósperos como para poder asegurarse, por propios arbitrios, un entierro digno, pero no eran tan pobres como para no poder renunciar a cantidades periódicas del dinero que ganaban, con vistas a tal empresa.

A juzgar por las actividades económicas que se daban dentro de esa jurisdicción parroquial, y por la manera como con-

tribuían con sus cornadillos cofrades y cofradas, muchos de ellos eran trabajadores y trabajadoras artesanales, empleados en las herrerías, sederías, carpinterías, carrocerías, locerías, hilanderías, velerías y coheterías de la parroquia. Otros eran empleados y dependientes en las tocinerías, las pulperías, los cajones y la alquiladuría de ropa ubicadas también en Santa Catarina, o bien criados y criadas de las casas grandes de la parroquia: recamareras, cocineras, cocheros, lacayos, cajeros principiantes, nodrizas o chichiguas, etcétera . Otros eran cigarreros y cigarreras de la Real Fábrica de Tabaco —la antigua—, con una importante participación que propiciaba que uno de los colectores de la hermandad se dedicase exclusivamente a cobrarles a ellos, los "semaneros". También habría cofrades que trabajasen en el hostal, las pulquerías, fondas y figonerías de la parroquia.

Había también gente pudiente inscrita, aunque ello indudablemente se debía sobre todo a un gesto de solidaridad, y así, los padres vicarios de la parroquia también estaban matriculados, al igual que el cura párroco y otros miembros del clero. Lo mismo sucedía con algunos seglares, quienes también eran hermanos y ejercían el liderazgo en la organización. Ninguno de los rectores era pobre o artesano. Lo mismo parece haber sucedido con los tesoreros y los diputados. Su labor en la mesa era más bien parte de las tareas de beneficencia que toda la gente notable debía realizar, como el ejercicio de una responsabilidad contraída hacia sus semejantes, y como una manera más activa de practicar la caridad al prójimo. Así se explica la presencia de don Joaquín de Aldana, don Ignacio Carrillo o don Juan Bautista Fagoaga —hermano de Francisco, primer Marqués del Apartado— o de don José Juan Fagoaga, para quienes la posibilidad de no tener medios para su entierro era punto menos que imposible.

Así las cosas, dejando aparte a los cerca de treinta hermanos con patente de balde y a los hermanos de la mesa directiva, el resto de los pobres quedarían definidos como los que no tienen para pagar un entierro de primera en uno de los conventos grandes de México (San Francisco, Santo Domingo, La Profesa, El Carmen), o cuando menos un funeral respeta-

ble en la parroquia.[56] Éstos no tenían, sin embargo, mucha relación con la masa indigente de "léperos", blanco literario casi obligado en las obras de viajeros e ilustrados de la época.

Los documentos sobre los últimos años de vida colonial de la cofradía de San Ygnacio son muy escasos y evidencian todos el estado de decadencia en que se sumió la organización. La agonía de la hermandad bien se puede advertir en la solicitud del decano de los acompañantes de ser exentado de esa actividad en 1819. Desde la fundación en 1762 y siendo él muy joven, Antonio Bernabé García había sido hermano de farol; casi medio siglo después sólo pedía la venia de la junta para retirarse:

> ... A más del mérito que tengo de fundador, he coperado pronta y gustosamente para ayuda del primer incensario y Guión de plata que hicieron: y para el primer Atahud y paño de gracias. A mis hermanos los he visto y tratado con amor y caridad, y mi persona ha estado siempre dispuesta y obediente a todo lo que se ha ofrecido, en obsequio de la Suprema Magestad del Todopoderoso:y en fin, me parece que no tengo nota en tan dilatados años...[57]

Como le había sucedido a las organizaciones náufragas que recogió en 1789, la cofradía de San Ygnacio se había convertido en una hermandad fantasmal, sólo que —a diferencia de aquéllas— ella no tuvo una hermana próspera que pudiese admitir a sus cofrades restantes.

El último registro en el archivo parroquial relativo a la hermandad se refiere a un "donativo gracioso" de cincuenta pesos que hizo al emperador Agustín I; irónicamente esa suma representaba apenas el monto de dos patentes de defunción: la primera bien pudo haber sido extendida —si se permite la metáfora— a nombre del Imperio; y la segunda

[56] La mayoría de los miembros de la familia Fagoaga, desde el primer llegado de Guipúzcoa, Francisco Fagoaga Yragorri, fueron sepultados en el convento de El Carmen de México. Don Joaquín de Aldana murió el 10 de abril de 1816 y por propia disposición fue enterrado en el Colegio de San Miguel de Belén. Véase ASC, Libros 3-16 de entierros de españoles,

[57] ASC, caja 118, exp. 13, hoja suelta 1819.

necesariamente a nombre de la cofradía de San Ygnacio de Loyola.

APÉNDICE I

PATENTE DE LA COFRADÍA DEL ACOMPAÑAMIENTO NOCTURNO DEL SA[N]TÍSIMO SACRAMENTO. Y SAN IGNACIO DE LOYOLA

Fundada canónicamente en la Iglesia parroquial de SANTA CATALINA Virgen y Martir de Méjico.

Triunfo victorioso de la verdad, contra la mentira y heregia (aseguró el Santo Concilio de Trento) era la festividad de CORPUS que mandó celebrar con la pompa y magnificencia posible el Santo Pontífice de feliz memoria. Urbano IV. El aparato con que se celebra por la universal Iglesia, alegria y sumision con que sus sagrados ministros conducen por las calles publicas a JESUS SACRAMENTADO y adorado humildemente por todos los fieles es medio muy oportuno y eficaz para que los enemigos atrevidos de la real presencia de Cristo en el sacramento. ó debilitados ó quebrantados callen, ó avergonzados y confusos detesten sus errores, dice el citado Concilio.

La antiquisima costumbre establecida en varios concilios de ministrar tan divino Sacramento a los fieles cristianos por modo de veática, cuando se hayan enfermos, podemos reputarla por una repetida continuación de tan glorioso triunfo tanto mas conveniente á la honrra y gloria de Dios, é interesante a la felicidad de los fieles, cuanto éstros mas y mas se empeñan en el acompañamiento y respetuosas veneraciones al Señor que es conducido en manos de sus ministros.

A este fin, para ecsitar el fervor de los cristianos a cumplir con obligaciones con tantos titulos debidos, e interesantes, ademas de las copiosas misericordias y beneficios con que Su Magestad visitará a cuantos le tributen rendidos cultos, el Señor Inocencio XI, de feliz memoria, y otros varios Sumos Pontífices han concedido innumerables infulgencias á todos los fieles que con luces en las manos, ó sin ellas; acompañaren á Su Magestad cuando es llebado á los enfermos, y muchas mas a los que asentandose en las cofradias de tan augusto Sacramento, procuren llenar los ejercicios de sus Santos institutos.

Deseando los fieles de la parroquia de Santa Catalina Virgen y Martir de esta ciudad de Mégico, hacerse participantes de tantas

indulgencias, y que lo sean, cuantas personas quieran asentarse en su cofradia, con autoridad ordinaria instituida y fundada en la espresada parroquia y su Magestad se ha servido ultimamente aprobar la del acompañamiento del SS. Sacramento cuando es llevado por viático a los enfermos, bajo el título de glorioso promovedor de la honrra y gloria de Dios, y culto del SEÑOR SACRAMENTADO. SAN IGNACIO DE LOYOLA.

Sin embargo que el Señor Urbano VII prohibió por su bula que empieza Quiqumque que en una Ciudad ó Villa, pudiese haber dos o mas cofradias de un mismo titulo, agregadas a las archicofradias de Roma la Sagrada Congregacion de indulgencias en quince de febrero de mil seiscientos y ocho declaró no ser comprehendidas las del SS. SACRAMENTO: y que estas (verificada que sea la aprovacion del Ordinario) se hallan agregadas á la Minerva de Roma, y sus cofradias gozan de las mismas Indulgencias, que ha favor de la de aquella estan concedidas.

Cualquiera persona, pues, que quisiere asentarse en esta Cofradía, dara en el dia de su entrada dos reales y cada semana medio real de cornadillo: pero acompañando con farol en las estaciones nada dara de cornadillo: y todos un real en la semana santa para los gastos del Monumento, en que se reserva el vaso de las sagradas formas para los enfermos en el jueves santo.

La Cofradía (precediendo aviso y certificación del médico) asistira con luces y musica a los sacramentos de los cofrades por una vez en el año. Asi mismo cuando falleciere, presentando esta patente, y certificado por su respectivo párroco el fallecimiento, entregará el Tesorero a los parientes de el, ó de la Cofrade, veinte pesos en reales, y a la referida parroquia de Santa Catalina cinco pesos para una misa cantada que se ha de aplicar.

Finalmente contribuirá la Cofradía a la decencia de su funeral con un paño negro para la tumbilla ó mesa y para cubrir el cuerpo otro bordado; atahud sabana y almohada; pero es de advertir que arreglandose al nuevo auto del Señor Provisor, espedido generalmente para todas las Cofradias en 4 de enero de 1784, de que el hermano o hermana que muriere debiendo la tercia parte de lo que corresponde al tiempo que llevaren de asentados, no se les acuda con lo que va prometido; pero al que llevare diez años de asentado, se le pagará, descontando la deuda, sea la que fuere.

Certificamos los infrascritos Rector y Mayordomo Tesorero, que en el día de la fechas se recibió por herman. . . de la Cofradía del Santísimo Sacramento, y San Ignacio de Loyola de la parróquia de Santa Catalina Virgen Y Martir de Méjico a . . . , quien se

obligó a cumplir con las obligaciones de tal cofrade y queda asentad. . . en el libro de recepciones. Y para que conste lo firmamos. Méjico y . . .

Antonio Teran José M. Rodriguez de Rodriguez
Rector Tesorero

[El hecho de que se encuentren muy pocas patentes extendidas a nombre de alguien en los archivos consultados —las más dejan los datos en blanco—, así como las especificaciones de las indulgencias obtenidas y ganadas por matricularse en la cofradía en cuestión, sugiere que las patentes efectivas acompañaban a los difuntos en el ataúd, a manera de reliquia o estampa religiosa bendecida. La vistosidad del santo intercesor que encabezaba la patente de San Ygnacio, así como la mentalidad popular que buscaba allegarse el máximo de intercesiones espirituales posibles para forzar las puertas del cielo, al punto de reproducir el sayal franciscano y enterrarse con él aunque no tuviera indulgencias, como lo señaló Lizardi, abogan en pro de esta suposición].

APÉNDICE II

ACTA DE LA MESA DIRECTIVA DE LA COFRADÍA DE SAN YGNACIO de 6 de agosto de 1813, suscrita por el rector, Joaquín de Aldana.

Con motivo de la peste epidémica de fiebres que aflige a esta Ciudad y mucha parte del Reyno, se halla la cofradía destituida de fondos para poder contribuír a sus cofrades enfermos en sus Sacramentos, con los dos pesos, y mucho más con los veinticinco que se les ministran a los que fallecen, siendo ya el número de éstos en tanta abundancia, que sin embargo de que tenía en reales un sobrante de más de quatro mil pesos después de haberse entregado a réditos doce mil pesos,[58] conforme a lo acordado en junta de once de fe-

[58] Ésta es la única noticia que se tiene en los documentos de la parroquia sobre capitales puestos a réditos de la cofradía. No hay datos sobre las instituciones o personas con las que se llevaron a cabo estas operaciones, ni se encuentra el acta de la junta aludida por Aldana.

Probablemente la decisión de poner *principales* a réditos fue una modalidad implantada en la rectoría de Joaquín de Aldana, quien era un próspero comerciante de la ciudad. Sobre las actividades comerciales del rector Aldana, véase KICZA, 1986, pp. 95-96 y 186.

brero de este año, y haviendo sido indispensable contribuir a los cofrades muertos con los veinticinco pesos, y a los que se sacramentan con dos pesos de socorro; no tan sólo se han consumido en esto, así los quatro mil pesos como lo más que se ha cobrado de cornadillos a los cofrades, sino que también, en sólo el mes último de julio, ha tenido que poner el tesorero de su bolsa, con calidad de préstamo, tres mil seiscientos y más pesos. Que no contando la Cofradía con otro capital que el impuesto, sin poder hacer uso de él hasta que se cumplan los cinco años de su plazo, y no haviendo tampoco proporción para tratar una subrrogación, respecto a la falta de reales a la que nos han traído las actuales circunstancias de la Ynsurrección, se tomará un arbitrio en el particular, así para pagarle al tesorero el dinero que había desembolsado en calidad de un préstamo gracioso; como también para que la Cofradía tenga con que cumplir en lo subsecivo a las obligaciones con que está constituída con sus cofrades baxo el contrato mutuo celebrado desde su fundación. Tratado y conferido este asunto con la meditación y madurez que requiere, y atenidiéndose igualmente a que los bienes de la Cofradía, sean los que fueren, se han hecho con las limosnas de la Congregación de cofrades, y por consiguiente en estos mismos deben invertirse hasta el último medio [real] que hubiere de fondos, para que se les contribuya a sus entierros y Sacramentos, baxo de cuya calidad expresa se celebró con ellos por la Cofradía una obligación tan rigurosa, que no puede faltar a ella por motivo alguno, salvo que llegue el caso de acabar hasta con el último medio [real] que tenga si la Peste sigue; se acordó que el tesorero Dn. Miguel Ramiro proceda a vender toda la plata de adorno de la Yglesia que tiene la cofradía, para que de este modo pueda pagarse de los tres mil seiscientos pesos que ha suplido y de lo que supliere hasta la efectiva venta, y lo que excediere del importe lo aplicará a gastos tan necesarios, y si acaso la suma de pesos que sacare no fuese competente a poder cubrir esta obligación hasta que termine la epidemia, dará cuenta para que se tomen los arbitrios necesarios...

[ASC, Caja 104, libro de juntas, 1813]

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGNM Archivo General de la Nación, México
ASC Archivo Parroquial de Santa Catarina, México

BERGIER, Nicolas Sylvestre

1823 *Dictionnaire de théologie, extrait de l'encyclopédie méthodique.* Toulouse, Chez Jean-Matthieu Douladoure, VIII vols.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano de

1981 *Escudo de armas de México escrito por el presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero para conmemorar el final de la funestas epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738.* México, Instituto Mexicano del Seguro Social, Edición facsímil.

COOPER, Donald B.

1981 *Las epidemias en la ciudad de México 1761-1813.* Traducción de Roberto Gómez. México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín

1982 *El Periquillo Sarniento.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, vols. II y III.

GARCÍA, Clara

1983 "Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu", en *Historias* (3) (ene.-mar.), pp. 53-68.

KICZA, John E.

1983 *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones.* México, Fondo de Cultura Económica.

LAVRÍN, Asunción

1980 "La Congregación de San Pedro —una cofradía urbana del México colonial— 1604-1730", en *Historia Mexicana,* XXIX:4(116) (abr.-jun.), pp. 562-601.

LINATI, Claudio

1956 *Trajes civiles, militares y religiosos de México [1828].* Introducción, estudios y traducción de Justino Fernández. Prólogo de Manuel Toussaint. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro

1987 *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante los Borbones.* México, Fondo de Cultura Económica.

EL ESPACIO Y LOS PUEBLOS EN LA NUEVA ESPAÑA*

I

Luis González y González, papá orgulloso de una intensa generación de estudios académicos sobre temas regionales realizados en los colegios de provincia, recientemente hizo esta observación: "Escasean [entre los humanistas capitalinos] las obras serias que ofrecen una visión global de algunas de las múltiples regiones y de los varios estilos socioculturales del país. Las más son monografías que brotaron de cementerios de papeles y libros y van que vuelan a otras tumbas; unos son hojaldres de vana curiosidad y otros de teoría nebulosa. Pocos son frutos magníficos".[1] *Los pueblos de la Sierra*, de Bernardo García Martínez, debe contarse entre esos "magníficos frutos" de historia regional, a que hace referencia don Luis, aunque haya sido cultivado en la capital del país.

García Martínez es un explorador que traza el mapa de terrenos poco conocidos. Primero, eligió una zona marginal, pero étnica y geográficamente compleja, en una época sobre la que hay muy poca documentación (la zona corresponde aproximadamente al actual territorio administrativo de la Sierra Norte de Puebla), y se propuso estudiarla, en gran medida, a partir de fuentes inéditas. Después, abandonó su cubículo de la ciudad de México para ver esa tierra por sí mismo; documentó las descripciones y la informa-

* Bernardo García Martínez: *Los pueblos de la Sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700.* México, El Colegio de México, 1987, 424 pp., ISBN 968-12-0373-9.

[1] *Boletín* 14 (El Colegio de Michoacán, 1989), p. 11.

ción sobre el lugar mediante sus viajes de descubrimiento y las enriqueció con sus fotografías del paisaje y los asentamientos (por desgracia, todas las reproducciones de las fotografías, excepto la de la cubierta, son deficientes). Y, por último, buscó un nuevo camino hacia la historia temprana de los indios bajo el régimen colonial, concentrándose en la idea de que las regiones son espacios integrados que se sobreponen y están sujetos al cambio y estudiando dónde vivía la gente y en qué tipo de asentamientos, cuáles eran sus movimientos, sus lealtades, sus rutas de viaje y comercio y los lugares y los personajes centrales. Las primeras páginas contienen algunas referencias a las ciencias sociales (destaca entre ellas el análisis del lugar central, de Walter Christaller), pero no hay un modelo teórico único que ordene la descripción y el análisis. En el enfoque ecléctico y, a menudo, inductivo, el autor rastrea las crónicas escritas hasta las montañas, valles y llanuras en busca de patrones de cambio.

La introducción previene al lector contra la idea que el visitante casual se puede hacer de los pequeños poblados del norte de Puebla como un mundo aislado, inalterado. El gran logro del libro es hacer que esa advertencia esté siempre presente; su mérito es proporcionar un fuerte sentido de la cronología y el cambio en lo que esencialmente son procesos sociales de *longue durée*, para los que es difícil documentar los cambios y situarlos en el tiempo. A diferencia de estudios anteriores, que afirman la existencia de grandes cambios pero apenas los documentan de manera general, y de otros más recientes, basados en gran parte en fuentes en lenguas nativas que ponen el énfasis en las continuidades, García Martínez se interesa específicamente en los cambios que las sociedades indígenas experimentaron después de la conquista.

Su historia de los indios se centra en los *altepeme* (denominados "señoríos" o "pueblos" por los españoles en el siglo XVI) en cuanto matriz de la organización local. Los *altepeme* o pueblos constituían un territorio político y una identidad social coercitiva organizados en torno a una élite gobernante hereditaria. En la época precolonial, desde el punto de vista espacial, los miembros de esas unidades territoriales se encontraban dispersos y segmentados más que centralizados. A pesar de que la conquista española introdujo en la vida india grandes cambios que llevaron al desastre demográfico, a los trastornos en la producción y el comercio locales, a la centralización, y a la integración en un sistema colonial en evolución, durante el siglo XVI la organización política de los *altepeme* conservó una notable continuidad que sirvió para preservar los an-

tiguos límites territoriales e identidades. Encomiendas, corregimientos y primeras parroquias fueron establecidos en los *altepeme* existentes en una época en que había pocos colonizadores españoles en el área y en que la presión que ejercían sobre las tierras indias era poca.

En los inicios del siglo XVII se produjo un "profundo reordenamiento espacial" en dos planos: *1*) las poblaciones indígenas dispersas fueron concentradas, conforme al programa colonial de congregación o formación de núcleos, en cabeceras situadas dentro de los antiguos *altepeme*, y *2*) las ciudades coloniales, haciendas y centros mineros canalizaron gente, bienes y poder por nuevas rutas e incorporaron a los indios, individualmente y en grupo, en redes más amplias. Valiéndose de series de documentos provenientes de los ramos de *Indios*, *Mercedes* y *General de Parte* del Archivo General de la Nación, el autor del estudio ubica las congregaciones, las mercedes de tierra y el desarrollo de una población no india que reorientó las energías de los indígenas y generó respuestas radicales. Debido a lo incompleto de los registros, es difícil corroborar la historia de la integración espacial de decenas de *altepeme* a lo largo de dos siglos, pero un cambio particularmente espectacular está documentado de manera brillante. Se trata del abandono de la antigua ruta olmeca que iba de la costa al altiplano a través de los territorios serranos de Teziutlán, Tlatlauquitepec y Zautla en favor de otra que atravesaba los antes vacíos llanos de Atzompa. Entre los cambios que se sucedieron, se encuentra el desplazamiento de indios de la sierra hacia los llanos como trabajadores temporales, colonos de congregaciones y residentes de poblados no indios.

Ambos aspectos del nuevo orden fomentaron la centralización, pero la historia de tales cambios debe buscarse en las diferentes maneras en que fueron experimentados localmente, incluyendo las desviaciones que requieren ser matizadas y una evaluación de lo que sucedió después. A lo largo del libro se presta una cuidadosa y ponderada atención a aquellos contrapuntos de transformación y resistencia al cambio que matizan los cambios simples y lineales y cuestionan las generalizaciones fáciles. El autor demuestra que la acción centralizadora de los Habsburgo fue más intensa de lo que podrían sugerir la "primitiva" estructura colonial de gobierno indirecto que los Habsburgo impusieron y el contraste que generalmente se hace entre ellos y los Borbones. Las características centralizadoras y, al mismo tiempo, heterogéneas de la historia colonial temprana aparecen claramente cuando el autor presenta la tendencia hacia la fragmentación de las unidades políticas indias en el

marco de la tendencia general a la centralización y la homogeneización. La identidad del *altepetl* o pueblo podía, por ejemplo, ser compatible con las congregaciones al mismo tiempo que la formación de núcleos aumentaba las tensiones internas.

Durante el siglo XVII y principios del XVIII, la reordenación espacial de los *altepeme* o pueblos provocó profundos conflictos internos y divisiones políticas. Las cabeceras y los sujetos coloniales lucharon por el poder político a medida que otros sujetos se volvían más grandes y prósperos que las cabeceras designadas para sede de las autoridades y reclamaban para sí la autonomía de las cabeceras y doctrinas. Los cargos de cacique y gobernador podían volverse tan onerosos y conflictivos que algunos líderes hereditarios decidían no ejercer sus derechos políticos y otros eran suplantados por rivales advenedizos. En suma, los linajes nobles que encarnaban la identidad del *altepetl* se debilitaron grandemente y la sociedad indígena sufrió una progresiva homogeneización y fragmentación. El resultado fue un campesinado rural completamente mezclado con la creciente población no india. Esas divisiones y separaciones fueron producto, en parte, como lo reconoce García Martínez, del orden "bipolar", político y económico, de los *altepeme* precoloniales (que, probablemente, habían experimentado sus propios conflictos internos y separaciones). Al hacer notar las relaciones precoloniales entre esa zona y los estados del valle de México, el autor también trae a colación otro profundo antecedente histórico de esos desarrollos coloniales: que los "imperios" posclásicos obraron para debilitar las lealtades étnicas particularistas de las élites locales de regiones distantes, interviniendo en los conflictos internos para favorecer a una facción de la nobleza local. Esas facciones se volvieron a la vez más poderosas localmente y más dependientes de la Triple Alianza.

La descripción que se hace del cambio regional es necesariamente incompleta. El autor señala con franqueza las lagunas en sus frentes y los aspectos del tema que parecen inescrutables o que exigen más investigación ("la oscura y confusa historia de estos pueblos", llena de "circunstancias diversas que no podemos precisar", como dice en la p. 285), tales como la falta de estudios arqueológicos y fuentes escritas sobre las estructuras precoloniales de la región, la información fragmentaria sobre los cambios demográficos, la falta de documentación seriada sobre las cuestiones de la tierra y la mano de obra, y la ausencia absoluta de información sobre la vida individual de los indios, con excepción de unos cuantos nobles distinguidos. Es posible que algunas de esas lagunas se pu-

dieran llenar con los protocolos, los registros de procesos civiles y criminales (que quizá se encuentren en los ramos *Civil* y *Criminal* del Archivo General de la Nación, así como en los archivos estatales, municipales y parroquiales, si sobreviven los de ese temprano periodo), los juicios de residencia y otras investigaciones administrativas ordenadas por el Consejo de Indias.

En los casos en que la falta de documentación es suplida por amplias lecturas del autor sobre la historia colonial de otras regiones, es inevitable que haya una cierta subapreciación de las particularidades locales. La completa homogeneización de la sociedad indígena local, por ejemplo, es inferida parcialmente por el autor con base en el estudio de Charles Gibson sobre el valle de México, región con una historia precolonial y colonial sustancialmente diferente. ¿Acaso es seguro que la colonización española llevó a una homogeneización irreversible de las condiciones coloniales y que no pudieron surgir complejidades y desigualdades sociales en las comunidades indias? Así, en la discusión, resulta más claro el rumbo que tomó el cambio en el norte de Puebla que su extensión. Con todo, *Los pueblos de la Sierra* ofrece pruebas históricas abundantes para explicar las congregaciones como un cambio permanente, si bien incompleto, para ilustrar las disputas faccionales y los movimientos separatistas, mientras la población indígena declinaba o se mantenía estacionaria. Todas éstas son pruebas que cambiarán nuestra manera de pensar sobre la vida política y social indígena de la colonia antes del siglo XVIII.

En este libro, así como en su buena síntesis sobre la historia de México,[2] Bernardo García Martínez parece contemplar el curso de la historia de los *altepeme* o pueblos desde el punto de vista de un profundo deterioro —como "desintegración", "desmembramiento", "decadencia" y "homogeneización" de la vida política y social (punto de vista que parecería aplicarse mejor a los linajes nobles situados en el vínculo del *altepetl* o pueblo). Hacia principios del siglo XVIII, los altepeme o pueblos habían quedado reducidos a colectividades menores y más simples, en las que el término "pueblo" ya sólo significaba apenas algo más que "poblado", un "lugar de casas" (p. 305). Aunque el autor reconoce que esas unidades menores retuvieron propiedades territoriales importantes, habla de una simplificación radical que redujo a los indios de la colonia a "una sociedad campesina generalizadamente empobre-

[2] GARCÍA MARTÍNEZ, *Historia mexicana*. Editorial Everest Mexicana, México, 1984, pp. 79, 80, 110.

cida", "meras comunidades campesinas" y "entidades insignificantes [...]llenas de pleitos y debilidades".[3] Estas sucintas caracterizaciones no son suficientes para explicar la fuerza de la identidad de los "pueblos" menores de finales del siglo XVIII, que a menudo los hizo entidades políticas viables capaces de actuar de manera decisiva en favor de sus intereses corporativos (así como faccionales). En cambio, van más allá de los matices de su discusión, al principio del capítulo 7, al tratar los cambios que tuvieron lugar en la organización y la identidad locales durante el siglo XVII.

García Martínez contrapone el profundo deterioro y desintegración de los pueblos a la posibilidad de su reconstitución en miniatura a través, especialmente, de los vínculos religiosos locales. El autor considera el templo local y las actividades rituales que se llevaban a cabo en él como el elemento integrador de mayor importancia ("centro funcional de la colectividad política", p. 294) en esas comunidades cada vez más simples y reducidas de los siglos XVII y XVIII. Sugiere que los sujetos que rompieron con sus cabeceras y con la identidad política más amplia del *altepetl* se expresaron a sí mismos colectivamente en la construcción y mantenimiento de su propia iglesia, en la adopción de un santo patrono y en la participación en cofradías. Esto último constituye un campo de investigación prometedor, pero que no queda completamente explorado. La historia de las cofradías —cuándo y dónde fueron fundadas, quién perteneció a ellas, qué propiedades poseían— está en gran parte ausente de este estudio. ¿Es porque las cofradías fueron menos importantes en esa región de lo que se supone, o porque la documentación no sobrevivió o no ha salido a la luz? Quizá las respuestas se encuentren en los archivos parroquiales, así como en los expedientes de los juzgados eclesiásticos y los registros de las visitas pastorales en los archivos diocesanos. La información existente en las diócesis vecinas sobre las cofradías indígenas coloniales concuerda razonablemente bien con la cronología propuesta en este libro sobre el debilitamiento de la identidad de los *altepeme* o pueblos —fundaciones hechas en los sujetos, al igual que en las cabeceras, durante los siglos XVII y XVIII, y asociación estrecha con cultos locales de la Eucaristía (cofradías del Santísimo, en las que poblados enteros contribuyeron al sostenimiento de misas regulares en la iglesia local que pudieran sustituir la asistencia de los domingos a la cabecera), así como del santo patrono.

[3] GARCÍA MARTÍNEZ, *op. cit.*

Al hacer resaltar el culto de los santos patronos en los sujetos separatistas, se podría tergiversar el poder de integración de la práctica religiosa fuera de esas localidades inmediatas. En la práctica religiosa existieron tendencias compensatorias que hicieron salir a la gente de sus pueblos y dieron sostén a identidades más amplias, incluyendo probablemente el propio *altepetl*. Una de esas tendencias, difícil de documentar en el caso de la Nueva España, es el desarrollo de las rutas y destinos de las peregrinaciones.

Aparentemente, muchos de los santuarios que abrigaban objetos milagrosos —como las "cruces encontradas" preservadas en capillas e iglesias parroquiales cerca del Lago de Chapala, en Jalisco y Michoacán— atraían a peregrinos de otras comunidades de las cercanías, pero no se convirtieron en destinos provinciales importantes.

Otra tendencia integradora de la práctica religiosa colonial, más fácil de estudiar desde el punto de vista espacial, es la concordancia entre los límites parroquiales y los de los antiguos *altepeme*, corregimientos y áreas separatistas del siglo XVII. Las parroquias de las órdenes regulares del siglo XVI eran comparativamente más grandes y quizá correspondían más a los territorios de los *altepeme*, encomiendas y corregimientos, mientras que las parroquias del clero diocesano —muchas de las cuales fueron establecidas a finales del siglo XVI— eran generalmente más pequeñas y en ocasiones se sobreponían de manera arbitraria a los antiguos límites para crear unidades de unos 400 tributarios. Es probable que esos territorios de las parroquias seculares hayan complicado todavía más la identidad del *altepetl* o pueblo, pero eran considerablemente mayores que la mayoría de los poblados y grupos dispersos que adoptaban un santo patrono y construían una iglesia. Sería sorprendente que la sede de la parroquia y su santo patrono no siguieran siendo una parte importante de la vida religiosa y política de las localidades menores. Desde luego, esto constituye una historia complicada con variaciones en el tiempo y el espacio. No todas las parroquias mayores de las órdenes regulares fueron secularizadas de un solo golpe. En los decenios de 1570 y 1580 hubo una primera oleada que dejó a los regulares a cargo de, quizá, la mitad de las parroquias de Nueva España —Puebla experimentó una segunda ola en los años 1640 bajo el obispo Palafox—; pero quizá el 40% de las parroquias de las diócesis de México, Guadalajara y Michoacán seguían siendo administradas por franciscanos, dominicos y agustinos cuando se inició la segunda gran ola de secularización, en 1749. Otra complicación es que los sujetos separatistas podían lograr mucho de lo

que querían, sin convertirse en sede de una nueva parroquia, si convencían al obispo de que nombrara a un vicario "de pie fijo" u otro ayudante residente.

Los pueblos de la Sierra es una historia regional con una visión global, un análisis histórico en gran escala y ricamente elaborado del cambio en la vida comunitaria de los indios durante el periodo colonial temprano. Presta atención tanto al cambio como a la continuidad, y lo hace de tal modo que revela la dirección e importancia del cambio. Éste es un estudio que desafiará e inspirará futuras interpretaciones; además, su ingreso en el vital tema de la reorientación espacial es especialmente novedoso y merece ser emulado. En resumen, este libro es un verdadero vademécum de pistas y cuestiones clave para el estudio regional de los indios bajo el régimen colonial en el corazón de la Nueva España, y una rica fuente para hacer comparaciones con otras regiones de la América española.

Traducción de Mario A. ZAMUDIO

William B. TAYLOR
University of Virginia

II

Entre los méritos que reúne el libro de Bernardo García Martínez debemos destacar, en primer término, el hecho de haber abordado el estudio de grupos étnicos que, a diferencia de aquellos asentados en el valle de México, en Oaxaca o en Yucatán, han merecido escasa atención en la historiografía. Se trata de los pueblos de indios localizados, desde tiempos prehispánicos, en la alta cuenca del río Tecolutla, en un espacio que, en términos generales, coincide con lo que hoy se llama la Sierra Norte de Puebla. Ese espacio ha carecido, en general, de "identidad" propia, terminando siempre por ser anexado a las "tierras altas" o a las "tierras bajas", según los intereses de cada autor.

En segundo lugar, nos interesa señalar un aspecto de su enfoque que marca una importante línea de trabajo. Desde el comienzo, el autor destaca la ruptura y la discontinuidad existentes entre las formas de organización prehispánica (y de los momentos iniciales del periodo colonial) y aquellas más recientes, expresando su escepticismo frente a las reminiscencias consideradas "muy antiguas". A partir de este enfoque, dos problemas emergen como esenciales para el historiador: por un lado, determinar cómo y por qué ha cambiado esa sociedad; por el otro, situar esos cambios en el tiempo.

La sociedad indígena aparece así, en el análisis de García Martínez, como dinámica y cambiante, capaz de dar respuestas creativas a los cambios que se operan fuera de ella. En este sentido, la consideración de la conquista europea —que afectó en todos los campos al mundo indoamericano— como un verdadero "parteaguas" en la historia de la mayoría de los pueblos indios parece correcta; pero, pese a ello, y como destaca el autor, sería erróneo suponer que esa sociedad cambió *sólo* como respuesta a la conquista o que *todas* las transformaciones se remontan a ella (p. 20). Las comunidades indígenas actuales son, en realidad, más bien un producto de la época colonial tardía y han sido menos permanentes y estables de lo supuesto.

Hemos destacado estos aspectos porque se contraponen —a nuestro juicio correctamente— a algunas tendencias que han predominado en muchos trabajos de tipo etnohistórico en los que el vuelco hacia análisis cada vez más puntuales y acotados y, fundamentalmente, de un empirismo llevado a sus últimas consecuencias, conduce a que cada comunidad estudiada acabe por convertirse en un universo en sí misma, a que sus rasgos particulares alcancen un valor absoluto y se ignoren los lazos que la vinculan a unidades más extensas. Al mismo tiempo, la influencia de enfoques funcionalistas y estructuralistas da a estos trabajos un carácter esencialmente ahistórico. Esta ahistoricidad permite crear, a partir de ciertas continuidades funcionales, entidades recortadas y abstraídas del tiempo —las comunidades indígenas— que no parecieron haber sufrido cambios significativos desde la época prehispánica o, al menos, desde la conquista.

Profundamente interesado en la geografía histórica, García Martínez otorga especial importancia a dos aspectos, "a algunas cuestiones relacionadas con la estructura espacial y con la organización política" (p. 29). Pese a depender esencialmente de información proveniente de las tierras altas del centro de México y a carecer casi de documentación de origen local, el autor reconstruye en un capítulo inicial, con base en las fuentes conocidas y a un amplio manejo de la bibliografía, la historia prehispánica de la región que ha delimitado como su objeto de estudio.

Su análisis del carácter y de la conformación particular de la misma le permite poner en juego su concepción histórica y dinámica del concepto de región. Aquí, la situación geográfica aparece como fundamental para entender su historia. Verdadero puente entre la costa y el altiplano, la sierra fue definiendo su identidad y su carácter justamente en ese papel de nexo entre las dos regiones

más significativas de la historia prehispánica; ese papel se inició ya en el preclásico, cuando la sierra parece haber desempeñado un papel clave en la expansión de elementos olmecas hacia las tierras altas.

Desde entonces, los vaivenes históricos y el surgimiento (y la caída) de los distintos centros de poder (Teotihuacan, Tula, Texcoco y finalmente Tenochtitlan en la cuenca de México; Cholula, en el valle poblano, y más tarde los señoríos tlaxcaltecas; los huaxtecas y El Tajín, en la costa) fueron impulsando distintos reordenamientos del espacio que, aunque de diferente modo, afectaron a la región de la sierra y determinaron los peculiares rasgos de cada una de sus partes. La integración de la sierra a esos centros de poder no fue uniforme y las influencias de todo tipo fueron más o menos marcadas según la posición que cada parte tuviera en los distintos reordenamientos espaciales.

En tales reordenamientos tuvieron especial importancia, como lo muestra el autor, las distintas rutas que, desde el preclásico, vinculaban a las tierras del altiplano (interesan aquí en particular la cuenca de México y el valle poblano-tlaxcalteca) con las tierras bajas: por un lado, la ruta a Tuxpan, ligada esencialmente a la porción norte de la cuenca de México; por otro, vinculada al espacio poblano-tlaxcalteca, se encontraba la ruta que unía a la región del alto Atoyac, a través del alto Apulco, con las tierras bajas.

Ambas rutas determinaron porciones bien definidas de la sierra (el autor las denomina occidental y oriental, respectivamente) que, en la medida en que son las más conectadas al altiplano, son también aquellas sobre las que se dispone de mayor información. Una tercera parte, la llamada septentrional, permaneció en cambio marginal (una imagen que, obviamente, tiene que ver con el origen de la documentación), culturalmente totonaca y vinculada más bien a la costa, en especial a El Tajín, durante el periodo de apogeo de este centro.

García Martínez intenta, paralelamente al análisis de su conformación espacial y de la vinculación de cada una de sus partes a distintas tradiciones culturales, incluso reconociendo las dificultades que ello entraña, definir los componentes étnicos y lingüísticos de la población serrana, determinar su origen y los momentos en que tales componentes entraron en juego en la región. Si tal empresa parece —y sólo parece— más sencilla con respecto a los elementos nahua más tardíos, no lo es para los momentos anteriores. Por su misma situación, la sierra debió ser afectada, desde muy temprano, por distintos movimientos de población de diferentes orígenes sufriendo, al mismo tiempo, la influencia cultural y lingüística de

las áreas vecinas, áreas cuya historia no es, desde luego, sencilla.

Así, distintos elementos culturales y diferentes lenguas desfilan ante nosotros y se entremezclan y combinan de múltiples maneras. Esto lo reconoce expresamente García Martínez (pp. 37-38); de allí que cualquier intento de vincular lenguas, rasgos étnicos y migraciones de pueblos resulte demasiado arriesgado y, en todo caso, no puede pasar del carácter de hipótesis: en particular, cuando nos manejamos con información lingüística muy tardía, con tradiciones históricas ajenas, antiguas y a menudo interesadas, y con información arqueológica escasa e insuficiente. Por otro lado, resulta metodológicamente objetable identificar lengua y cultura (o bien, tal vinculación debería probarse históricamente en cada caso). Tales dificultades son bien conocidas, por ejemplo, por los historiadores del mundo clásico que han intentado reconstruir las tempranas migraciones de los griegos. De todos modos, dos elementos quedan claramente expuestos y son inobjetables: en primer lugar, el carácter dinámico y polifacético de la historia de la sierra, una historia cuyo conocimiento podrá aportar elementos importantes para la de las regiones vecinas; en segundo término, lo complejo y cambiante de su composición étnica y lingüística.

El otro aspecto que interesa al autor es el referido a las estructuras políticas. Aquí resulta difícil ir más allá de los momentos finales de la historia serrana prehispánica. El carácter de tales estructuras, que siguieron siendo fundamentales durante toda la primera etapa colonial, las vincula claramente al mundo náhuatl, un mundo cuya expansión se inició con Tula y culminó con Tenochtitlan, cuando la cuenca de México alcanzó su mayor predominio y control sobre la región serrana. Las mismas instituciones nahuas que constituyen la base de la estructura política del altiplano parecen haberse implantado en la sierra, al menos en aquellas partes más vinculadas, esto es, la oriental y la occidental. Así, la definición y análisis del *altepetl* (señorío o reino), al que el autor considera como la expresión más acabada de la organización política mesoamericana, y de sus *tlahtoque*, o señores, ocupan en la obra un importante y justo lugar. Su comprensión parece fundamental para entender la organización política de la primera etapa colonial: no todo fue destruido por la conquista y, según el autor, "su continuidad [de los *altepeme*] permite tender un puente entre la época prehispánica y la novohispana, y su subsistencia fue fundamental para el desarrollo de los proyectos colonizadores de los españoles" (p. 66).

A partir del segundo capítulo, García Martínez realiza un interesante estudio de los diversos aspectos que caracterizaron la

''dominación primitiva'' y la colonización española en el área estudiada, destacando sus especificidades pero haciendo, al mismo tiempo, constante referencia al ámbito general de la realidad novohispana. El autor pone aquí en evidencia un exhaustivo conocimiento de la bibliografía sobre el tema y aporta un original e inteligente análisis de una amplia documentación que incluye tanto las tradicionales colecciones documentales éditas como materiales de diversos fondos documentales del exterior y de México, sin faltar una minuciosa labor en los archivos municipales y parroquiales de la región.

La obra nos presenta las distintas instituciones que formaron parte de los procesos de conquista, colonización y evangelización —y en forma más amplia, de aculturación— de los pueblos mesoamericanos, a través de un análisis que penetra las realidades estudiadas, destacando su propio dinamismo, pero siempre atendiendo a la interrelación que se produce entre los pueblos indios y los elementos ''exógenos'', la que se expresa en múltiples formas de resistencia, perduración y cambios. Así, vemos configurarse un ''nuevo mapa de la sierra'' a partir de un reordenamiento de la estructura espacial producto de la interrelación entre la concepción europea del espacio y la prehispánica (cap. 3). Este nuevo mapa, que supone subsistencias e innovaciones, se conformó a partir de las congregaciones de la población indígena y se estructuró alrededor de los nuevos centros de poder de carácter mestizo (como Zacatlán o San Juan de los Llanos) que surgieron al calor de la colonización española.

Tocamos aquí otro aspecto del enfoque histórico de García Martínez al que ya hicimos referencia, pero que nos interesa resaltar especialmente. Su libro, centrado en la observación de un espacio concreto, constituye una valiosa contribución al estudio de la problemática regional. En efecto, si bien afirma que no se propuso realizar una historia regional sino un estudio de los *pueblos indios* localizados en un determinado espacio, el autor presenta un análisis histórico de *las regiones* que integraron ese espacio; esto es posible por el concepto mismo de región al que se adhiere expresamente y que define como ''un espacio cambiante y determinado por la cultura, y por lo mismo histórico, ligado desde luego al medio físico por no definido por él'' (pp. 24-25).

En el análisis espacial, la clave interpretativa que el autor maneja se basa en el fenómeno de la *centralidad*, es decir, en ''la formación de un espacio privilegiado por el desempeño de funciones que por su importancia para una colectividad pueden calificarse como

centrales'' (p. 23). Y, como lo demuestra con el estudio de diversos casos, ''la concentración, centralización o dispersión de funciones centrales da pie a diversos ordenamientos espaciales'' que, en algunas situaciones, se expresan en ''la formación, consolidación o fragmentación de núcleos políticos o de identidad colectiva'' (p. 24). Este reordenamiento de la estructura espacial del área estudiada y la redefinición de sus regiones no constituyeron una experiencia propia del desarrollo del mundo colonial; como acertadamente afirma y muestra el autor, también en la época prehispánica la sierra vivió ''intensas transformaciones derivadas de las ocurridas en el conjunto mesoamericano'' (p. 108).

Uno de los aspectos más interesantes de este proceso de reordenamiento espacial, puesto de relieve por García Martínez, fue la colonización de la Bocasierra, que supuso una verdadera ''revolución espacial'' en la que tanto las relaciones entre españoles e indios como las propias condiciones del mundo colonial fueron delineando nuevas regiones, a la par que perdía sentido el espacio configurado por la red de relaciones prevalecientes en el mundo prehispánico.

Por otra parte, el análisis atento a la dinámica de la sociedad nativa rescata las distintas formas en que se expresó la respuesta indígena a estas mutaciones. Así, el autor describe diversas situaciones en las que se pone de manifiesto cómo los pueblos de indios, que no tuvieron posibilidad de rechazar las congregaciones, pudieron influir, sin embargo, en la forma en que se efectuaron los movimientos. Al mismo tiempo, el estudio resalta los distintos conflictos —implícitos en la propia dinámica de los pueblos— que afloraron al modificarse las relaciones tradicionales: disputas de tierras, segregaciones de pueblos... Y, por supuesto, tampoco escapa a su observación la típica respuesta individual que tiene por protagonistas a los ''indios huidos''.

Los efectos de estos desplazamientos de pueblos e individuos fueron considerables y alimentaron un proceso de mestizaje étnico y social cuya trascendencia fue mayor de lo que suele suponerse en este tipo de regiones ''aisladas''. De este modo, el autor recrea y explica los diversos hechos o fenómenos que afectaron, de manera directa o indirecta, a esos complejos cuerpos políticos que encarnaron los *altepeme*: la concentración demográfica, la redistribución de funciones centrales, la redefinición de límites, la crítica de la legitimidad, la disidencia política, la creciente movilidad social.

En síntesis, la obra constituye un excelente análisis de las transformaciones —de las supervivencias y de los cambios— que se ope-

raron, a lo largo de dos siglos de dominación y colonización, en las relaciones de poder y en las estructuras espaciales de la Sierra Norte de Puebla y que significaron el fin de los *altepeme* prehispánicos, el surgimiento de los nuevos pueblos de indios y centros mestizos y la configuración de una nueva estructura espacial que respondía a la lógica del sistema colonial. Si uno de los objetivos centrales que se propuso el autor fue "el de contribuir al logro de una correcta evaluación de lo que es 'antiguo' y lo que es 'moderno' en el mundo de los indios", su historia de esos pueblos y regiones "sin historia" logra satisfacer las expectativas del lector y del estudioso de esas realidades sociales.

El libro incluye, además, nueve apéndices con información sobre las encomiendas y mercedes de tierra otorgadas en el área de estudio, cifras sobre la evolución demográfica de diversos pueblos durante los siglos XVI y XVII, un listado de las cabeceras con sus sujetos y datos sobre la producción regional y la fragmentación de los pueblos de indios (pp. 307-380); además presenta una interesante cartografía que permite visualizar los cambios en el reordenamiento espacial operados en el área.

El doctor Bernardo García Martínez es profesor-investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. La obra reseñada es producto de varios años de investigación previos y posteriores a la primera versión de este trabajo, presentada como tesis doctoral en la Universidad de Harvard, en 1980. En 1989 fue galardonada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia con el premio "Silvio Zavala" al mejor libro de historia de América editado en México, en un justo reconocimiento a la originalidad de su enfoque y al valor de su aporte historiográfico que se ha expresado en una narración rigurosa pero a la vez ágil y con una calidad literaria poco común en los trabajos de historia.

Juan Carlos GROSSO-Raúl José MANDRINI
IEHS/UNCPBA-CONICET
Tandil, Argentina

EXAMEN DE LIBROS

Louise M. BURKHART: *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*. Tucson, The University of Arizona Press, 1989, XII-243 pp., ISBN 0-8165-1088-1.

Bajo el título de *La tierra resbalosa*, derivado de un proverbio náhuatl que hace referencia a una esencial característica aleatoria de la vida del hombre en este mundo, la doctora en antropología Louise M. Burkhart nos ofrece una interesante obra sobre uno de los aspectos del proceso de evangelización de los indios mesoamericanos: la introducción, durante la primera mitad del siglo XVI, de la ética cristiana entre los grupos nahuas, principalmente de la cuenca lacustre del altiplano central. La autora, consciente de la gama de problemas que enfrentaba, decidió analizar este importante fenómeno exclusivamente en uno de los momentos más importantes de la evangelización de los indios, puesto que los resultados de esta empresa decidieron toda una serie de patrones que marcarían pautas indelebles. Este "diálogo moral", como lo llama Burkhart, se nos presenta en su verdadera complejidad como una interacción, en una dimensión procesual, que finalizó en una "síntesis creativa" (p. 9) que no fue el simple resultado de la suma de las partes. Es decir que según la autora, si habláramos sólo de "conquista espiritual", el término, aunque con un atractivo intrínseco, no alcanzaría a comunicarnos el verdadero sentido de lo que ocurrió, y la multiplicidad de instancias y problemas que esta "conquista" realmente abarcó.

Utilizando como base un selecto grupo de textos doctrinales en lengua náhuatl (descritos en un apéndice final), y restringiéndose

al periodo que va de la tercera a la séptima década del siglo XVI, la autora examina varios tópicos clave, dentro de una mecánica de comparación y contraste entre lo nahua y lo cristiano. El análisis más extenso se concentra en los conceptos de pecado y daño, lo bueno y lo malo, el orden y el caos, Dios y el Diablo, lo correcto y lo incorrecto. Además se dan noticias de lo que llamaríamos el "ámbito espacio-temporal" de la moral de ambas culturas. El espacio se analiza como dos planos, el horizontal (centro y periferia) y el vertical (celestial y terrestre). Burkhart conceptúa el tiempo nativo como relativo y acumulativo. Esta idea se deriva del análisis de los trabajos de Tedlock y Tedlock, T. Todorov, M. León-Portilla y Umberger. De ahí pasa a asuntos más concretos, como el de la pureza y contaminación, la abstinencia y el exceso, la salud y la enfermedad.

El capítulo final se dedica a replantear la efectividad de la evangelización en relación con la introducción de conceptos morales básicos. Aquí Burkhart más bien concluye lo contrario, puesto que intitula esta sección "El cristianismo conquistado" en vista de que la antigua religión se mantuvo como el contenido, la sustancia dentro de formas o apariencias cristianas. La autora percibe el proceso como un efectivo mecanismo de supervivencia cultural, a través de un reacomodo de elementos tradicionales cubiertos con la corteza de la nueva religión. Este reacomodo se dirigió, con un esfuerzo sistemático, hacia la prevención de la discontinuidad que representaba la conquista española. En uno de los últimos párrafos de la obra se afirma que el mayor obstáculo para una efectiva evangelización fue el contacto, en los niveles religiosos, "...de dos modos diferentes de ver el mundo y el lugar que ahí tenía la humanidad. Los frailes confrontaban un reto imposible: la recreación, a su propia imagen, de toda una cultura..." (p. 184).

Entre los aspectos más sólidos de la investigación destaca el buen uso de los escritos doctrinales. El amplio conocimiento que la autora tiene del náhuatl clásico fue usado en el detenido análisis de los términos transmisores de ideas y preceptos más importantes para adoctrinar a los indios en la nueva moral (el glosario de los mismos se encuentra en las pp. 213 y 214). Uno de los aspectos que se percibe en esas palabras es su característica referencia al mundo material, como si los valores cristianos que se intentaban enseñar pasaran del dominio espiritual al del saneamiento (*sanitation*, p. 13), en un sentido físico inequívoco: pecado-virtud equivalía a suciedad-limpieza, por ejemplo. Esta moralidad indígena, "mundana", antientrópica, anticaótica y con una teleología casi inexistente,

necesariamente tuvo que provocar diferentes percepciones de las enseñanzas de los frailes, de las cuales, finalmente, como indica la autora, quedan sólo las capas externas de la estructura moral de los conquistados.

Para lograr entender el fenómeno de la conjunción de los dos sistemas morales como algo más que la "suma de las partes", Burkhart primero tuvo que entender y definir los dos polos del "diálogo", el indígena y el cristiano, la religión de los nahuas y la visión mendicante del cristianismo al principiar el siglo XVI: lo que existía, lo importado y lo que surgió del contacto entre ambos sistemas. Es precisamente en este tema de la recreación de la moral indígena donde desearíamos hacer algunas observaciones, particularmente en lo que se refiere a sus elementos relacionados con la religión prehispánica.

El término "nahua" no se está refiriendo en este estudio a todos los nahuas mesoamericanos. Aquí se está tratando principalmente con los grupos de habla náhuatl del centro de México, y más específicamente con los mexica-tenochcas durante el posclásico tardío, quienes nos legaron un buen cúmulo de información sobre asuntos relacionados con la religión. Pero la información sustancial de su religión en la etapa prehispánica la conocemos a través de fuentes redactadas, en su mayoría, durante el temprano periodo colonial y que, reflejan casi todas puntos de vista imperialista y *pilli* (nobles), dos aspectos que no han sido tomados suficientemente en consideración.

Al referirnos a la religión que refleja la visión imperial tenochca, no estamos haciendo referencia a un sistema ideológico totalmente nuevo dentro del contexto mesoamericano, sino más bien a ciertas modificaciones que se hicieron en el grado de importancia de ciertas deidades, rituales y elementos de cosmovisión. En esta visión imperial se enfatizaban aspectos como la centralidad, el orden cósmico bajo los auspicios de un pueblo con "destino manifiesto", el predominio de las fuerzas solares —luminosas— masculinas en detrimento de las fuerzas ctónico-femeninas y de la oscuridad, que amenazaban con destruir el orden impuesto en el quinto sol. Otro aspecto muy importante asociado a esta ideología en relación con la clase gobernante fue el énfasis en una estricta disciplina y la pureza de la élite *pipiltin*, el grupo cuya misión no sólo era gobernar y administrar su comunidad, sino también materializar el destino manifiesto de conquista tributaria. En el reordenamiento del panteón mexica, antiguas deidades como Tláloc, Xiuhtecuhtli, Tezcatlipoca, Xipe Tótec y el mismo Quetzalcóatl continúan en un pri-

mer plano, pero ahora interactuando con Huitzilopochtli en representaciones plásticas y literarias de gran belicosidad.

¿Hasta qué punto esta particular articulación imperialista-*pilli* de la religión de los mexicas influyó en los miembros evangelizadores de las órdenes mendicantes en el proceso de conocimiento de los principios morales de la religión que iban a combatir? Como se ha explicado previamente, la articulación, creada en particular por un reducido grupo de nobles mexica-tenochcas, no era una innovación sino un reacomodo de la cosmovisión tradicional. Sin embargo, nos queda la duda de si los frailes detectaron las diferencias de matices de los valores que enfatizaba la élite tenochca, los apoyadores y beneficiarios de la era regida por el signo *nahui ollin* (quienes, paradójicamente, con sus actividades bélicas tendían a desequilibrar más frecuentemente el orden universal) y los del pueblo común, interesado en lograr un balance que provocara consecuencias políticamente menos impresionantes, como obtener buenas cosechas y evitar enfermedades, dos importantes campos donde —y esto es muy interesante— ha sobrevivido el mayor número de elementos de religión prehispánica.

Se podría argüir que quizás aquí estamos hablando de matices sin importancia de una misma estructura moral nativa, pero también podría ser el caso de que la moral campesina se desarrollara en un mundo menos tenso, menos "resbaloso" y "naturalmente" más equilibrado, un mundo que no se negaba existencialmente, puesto que permitían vivir con una estabilidad no tan precaria entre el orden y el caos. El caso que podríamos aducir para apoyar nuestro argumento es el de las contradictorias percepciones del dios Tezcatlipoca a partir de su "cristianización". Se trata de una deidad que parece adquirir una extraordinaria importancia en los tiempos inmediatamente anteriores a la conquista española. Estamos frente a un dios muy antiguo, complejo y poderoso, al cual, como a otras deidades prehispánicas, se le atribuían cualidades positivas y negativas. Un buen número de oraciones que realizaba el *tlatoani* tenochca, que fueron compiladas por Sahagún en el libro VI del *Códice Florentino*, están dedicadas a esta deidad en su desdoblamiento de Titlacahuan, el gran señor caprichoso del cual "nosotros somos sus esclavos". Era además, junto con Tlazoltéotl, el castigador de los pecados que él mismo había inducido, y también a él se le confesaban oralmente. Por sus asociaciones con la noche y los hechiceros, Tezcatlipoca se convierte en el Tlacatecólotl (literalmente: "Tecolotehombre"), una de las imágenes nativas que se usaron para hacer referencia al diablo o Lucifer. En una dimensión

moral opuesta, algunos de sus atributos se relacionaron con la deidad suprema cristiana (Ipalnemohuani, Tloque Nahuaque, véase p. 39). Era Tezcatlipoca quien hacía particularmente resbaladizo este mundo, puesto que cuando se llegaba a su presencia se decía que era como estar en un lugar peligroso: *tlaalahua*, *tlapetzcahui* ("es resbaloso, es liso"), idea muy similar a la que da título a esta obra (*tlaalahui, tlapetzcahui in tlalticpac*, "es resbaloso, es liso sobre la tierra"). En esa moral *pilli*, orientada hacia valores elitistas, de una disciplina férrea que intenta evitar los peligrosos deslizamientos, de énfasis en el poder imperial y quizá con una mayor dosis de fatalismo, Tezcatlipoca parece desempeñar un papel patronal importante. Por otro lado la gente del pueblo, más apegada a la supervivencia cotidiana y con un pensamiento orientado de manera primordial a las actividades agrícolas, parecería tener más familiaridad con las ideas sobre Tezcatlipoca asociadas a sus desdoblamientos como hechicero o brujo, el Tlacatecólotl-diablo, entrando en una "confusión dialogística" con los frailes, cuando éstos se referían al dios cristiano con algunos de los atributos del espejo humeante. Para los oídos de los macehuales, un símil como el que alguna vez usó Sahagún (la virtud era como una buena cosecha de alimento; el pecado era como hierba silvestre, como hierba venenosa, cardos, abrojos, p. 105) hubiera parecido mucho más satisfactorio y accesible.

Al hacer este comentario no estamos de ninguna manera invalidando los planteamientos generales que Burkhart define para la moral indígena, los cuales encajan correctamente en la cosmovisión mesoamericana en general y nahua en particular (pues de otra manera, la autora hubiera tenido serias dificultades en utilizar información de procedencia no nahua, como la de los maya-quichés, por ejemplo). Sólo queremos llamar la atención sobre la existencia de una dimensión, a veces no percibida, derivada del origen social de la información. Tomarla en consideración nos ayudaría a entender mejor esa instancia que la autora ha llamado de manera genérica "nahua" en la época anterior y posterior a la conquista.

No hay duda de que el trabajo de la doctora Burkhart es una aportación sólida en este terreno, que resulta interesante para etnohistoriadores dedicados al mundo prehispánico e investigadores interesados en la etapa colonial, particularmente en los campos de la historia de las mentalidades y el arte. Creo que en este trabajo existe una rica veta de nuevas ideas para explorar lo que podríamos llamar el "diálogo plástico" de la moral, es decir, esas imágenes que se pintaron o esculpieron en las iglesias erigidas por las órdenes mendicantes, en las que se enfatizaron ciertas escenas o pasajes de

la doctrina cristiana o la vida de sus santos, aunadas a veces a motivos de la antigua religión. La autora nos da una interesante explicación de la existencia de esas descripciones vívidas del infierno, como las que pueden verse en Santa María Xoxoteco y en la capilla abierta de Actopan. Otro aspecto interesante que surge de la lectura de la obra es el referido a los alcances del "diálogo moral" y de su éxito, no en términos de una verdadera y completa cristianización sino como un medio para preservar la cultura nativa a través de la creación de una continuidad ideológica. A través de esta continuidad, los nahuas pudieron transformar el cristianismo monástico en algo propio, aspecto que también, nos parece, evitó la irrupción de movimientos mesiánicos o nativistas, ya que si existe un *continuum* religioso no hay necesidad de volver a lo antiguo, no hay necesidad de luchar violentamente por un retorno a la religión de los antepasados puesto que ésta nunca se fue.

Xavier NOGUEZ
El Colegio Mexiquense

Serge GRUZINSKI: *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. Traducción del francés por Philippe Chéron. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Francés de América Latina, 1988, 211 pp. ISBN 0-8047-1513-0.

Este ensayo de Serge Gruzinski publicado por primera vez en francés en 1985, se inscribe dentro de un estudio más amplio y ambicioso cuya culminación es *La Colonisation de l'Imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI-XVIII* (Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1988, 374 pp.). El presente trabajo representa por tanto una etapa, hoy día superada, de una extensa investigación.

Siguiendo las pautas de una historia interdisciplinaria inspirada directamente por la llamada escuela de *Annales*, el autor se interesa, ante todo, por los problemas relacionados con los cambios culturales y, más precisamente, por la occidentalización de las sociedades indígenas, "determinando sus mecanismos, modalidades, ritmos y resultados". Cuatro casos son revisados cuidadosamente. El primero es el del binomio Andrés Mixcoatl-Martín Ocelotl en 1537; se pasa luego a las aventuras de Gregorio Juan (1659) y Juan Coatl (1665) para terminar con las de Antonio Pérez en 1761. Cuatro derroteros que corresponden a tres épocas particulares, pues de los

tiempos que siguen a una evangelización tan masiva como superficial, llegamos al siglo que corresponde a la vez al triunfo de la Iglesia barroca de la Contrarreforma y al proceso de secularización de las parroquias para desembocar finalmente en el periodo de las reformas ilustradas que se traducen en el rechazo por parte de las autoridades civiles y religiosas del catolicismo popular. Tres siglos que permiten, abarcar procesos tan lentos y complejos como la aculturación y el sincretismo. El escenario en el que se desempeñan los hombres-dioses abarca a la región central, Texcoco, la sierra de Puebla, Tlaxcala, la zona norte y oriente del actual estado de Morelos.

Partiendo de la tradición prehispánica de los hombres-dioses, que había sufrido modificaciones sustanciales en la época de la llegada de los españoles en relación con los siglos anteriores, Gruzinski muestra cómo la reaparición de aquellos taumaturgos dueños de múltiples poderes revela en la época colonial, a la vez, una fidelidad a una concepción en que el porvenir se inscribe en el pasado y profundos reajustes en el seno de las sociedades indígenas. Si bien los cuatro casos giran en torno a trayectorias individuales y, tal vez, de discutible representatividad, Andrés Mixcoatl y Antonio Pérez logran arrastrar tras de sí a verdaderas muchedumbres, manifestando con ello su inserción significativa dentro de las comunidades a las que pertenecen.

Aunque los cuatro casos presenten diferencias debidas, ante todo, a las personalidades de los hombres que catalizan las aspiraciones y necesidades de los grupos en los que están inmersos y las plasman en manifestaciones sociorreligiosas, se puede también encontrar en ellos rasgos comunes que comunican al conjunto una coherencia evidente. Las comunidades de las que emergen los hombres-dioses son de carácter exclusivamente agrícola y el catolicismo oficial, aun en sus matices arcaicos y medievales de los principios, no logra cumplir adecuadamente con las numerosas funciones propiciatorias que las religiones prehispánicas desempeñaban en lo que se refiere al ciclo agrícola. De ahí una necesidad latente de intermediarios entre las fuerzas naturales y los hombres del campo, papel que corresponde tradicionalmente a los hombres-dioses.

Por otro lado, los complejos sociorreligiosos —que abarcan aspectos míticos, cósmicos, rituales, sociales, familiares, etc.—, se organizan, a grandes rasgos, en torno a dos ejes principales: uno, que podemos considerar como conservador en la medida en que la lógica y la función del complejo tiende hacia el pasado y la tradi-

ción, caso de Andrés Mixcoatl, Gregorio Juan y Juan Coatl, y otro abiertamente subversivo y hasta revolucionario en su dimensión milenarista, como se percibe en el caso de Antonio Pérez. Esta división un tanto artificial no significa que en cada complejo no intervengan elementos extraídos del cristianismo impuesto. Al contrario, uno de los rasgos más originales de estas creaciones sincréticas consiste en la apropiación, desde el principio y aun cuando se patentiza un rechazo deliberado del cristianismo —caso de Andrés Mixcoatl—, de aspectos rituales e incluso teológicos propios del mismo cristianismo. Un ejemplo de este proceso, entre otros muchos, es el paso de la representación simbólica organizada alrededor de la cifra cuatro —los cuatro puntos cardinales—, de carácter prehispánico, al principio trinitario, particularmente obvio en las visiones y construcciones de Antonio Pérez. La mayor aportación del presente ensayo nos parece, efectivamente, el descubrir la fuerza asombrosa de un proceso sincrético original. Así, las actitudes pasivas y hasta derrotistas que las diversas interpretaciones marcadas por sellos ideológicos distintos concuerdan en atribuir a los indígenas durante el periodo colonial resultan sumamente dudosas. Las peripecias y construcciones mentales de los hombres-dioses y el eco que suscitan en sus comunidades indican claramente que los indígenas manifiestan, al contrario, una inmensa capacidad de asimilación, recuperación y creación, que los lleva naturalmente a idear complejos sistemas de representaciones acordes con sus necesidades objetivas y subjetivas.

En un intento notable por interpretar las conductas de los hombres-dioses coloniales y los sistemas que producen (difíciles de desentrañar por una mente occidental), Gruzinski recurre al método de la etnopsiquiatría impulsado por George Devereux. El terreno es resbaloso por ser incierto, en la medida en que no hay manera de comprobar la validez de las interpretaciones expuestas, al contrario de lo que acontece en un análisis clásico. Sin embargo, una historia que pretende dar cuenta de la articulación de lo individual con lo social y colectivo, lo patológico con lo "normal" y lo simbólico con lo empírico y real no puede cerrarse a semejantes instrumentos, por azarosos que sean. En el caso presente, no deja de perfilarse una duda: ¿cuán válido resulta en efecto el sistema freudiano para explicar o aclarar culturas que no son totalmente occidentales? Si podemos sin dificultad aceptar el carácter universal de ciertos principios fundamentales del freudismo a nivel funcional, como por ejemplo las operaciones de proyección, interiorización, etc., todo lo que atañe a valores y representaciones —en

particular los que rodean a las figuras del padre y de la madre— es eminentemente cultural y por tanto variable y relativo.

Otros aspectos del ensayo no dejarán de suscitar interrogantes y dudas, lo cual constituye uno de sus mayores logros. En efecto, el conjunto resulta muy sugerente y estimulante, pues abre amplias posibilidades de discusión y reflexión no sólo a nivel metodológico sino también de las hipótesis y conclusiones vertidas. La más rica y hasta cierto punto novedosa nos parece ser la que considera a las sociedades indígenas como dotadas de un profundo dinamismo que las lleva a crear verdaderos sistemas de representaciones adaptados al contexto colonial.

En fin, el presente texto se inscribe en la perspectiva de estudios interdisciplinarios sobre los procesos de aculturación y sincretismo cultural que deberían normalmente atraer la atención de los investigadores sociales de este fin de siglo. Lástima que la edición española adolezca de numerosas fallas, siendo la principal la paginación deficiente y la falta de, al menos, 17 páginas finales.

Solange ALBERRO
El Colegio de México

Antonio RUBIAL GARCÍA: *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, 343 pp., «Serie Historia Novohispana, 34», ISBN 968-58-0313-7.

De las tres órdenes mendicantes llegadas a la Nueva España, inmerecidamente había quedado la de San Agustín menos favorecida por la atención de los historiadores. Su presencia en varias regiones, la importancia de los estudios conventuales, la influencia interna del grupo criollo y la notable riqueza y suntuosidad de sus conventos son algunas de las cuestiones que siempre llamaron la atención de los estudiosos de la época colonial y que merecían una seria investigación, como la que ahora se nos ofrece.

Antonio Rubial ha realizado una minuciosa labor de investigación y el resultado es un libro rico en información y en planteamientos sugestivos, dentro del sólido marco de referencia que le proporciona su conocimiento de la sociedad colonial. Advierte en el prólogo que no trata de estudiar el desarrollo de la labor misionera de la orden agustina, sino la realidad socio-económica de la misma,

tema mucho menos estudiado y de indudable importancia para el conocimiento de la vida novohispana.

En el primer capítulo, "El factor humano", el autor proporciona cifras, circunstancias y características de los profesos agustinos de la provincia mexicana. Se enfrenta así, desde el primer momento, con una cuestión clave para entender la actividad de la orden de San Agustín y su influencia sobre los grupos sociales, tan sensibles a los antagonismos entre peninsulares y criollos. A un periodo en que llegaron muchos frailes de Castilla sucedió otro sin nuevos embarques. Las causas, aunque complejas, estaban relacionadas con las misiones de Filipinas, a donde iban destinados los "chinos" que hacían escala en la Nueva España y que frecuentemente decidían dar por terminado aquí su camino, para residir permanentemente en alguna de las dos provincias existentes desde comienzos del siglo XVII: la del Santísimo Nombre de Jesús, con su sede en la ciudad de México y la de San Nicolás Tolentino de Michoacán, regida desde Valladolid. El porcentaje de españoles peninsulares fue siempre mucho más alto en esta última, creándose una situación de conflicto latente entre los dos grupos antagónicos con sus respectivos partidarios.

La comunidad agustina es un ejemplo notable del proceso de criollización, que se manifestó inconteniblemente desde las últimas décadas del siglo XVI. Esta "criollización" no sólo consistió en el ingreso de novicios nacidos en la Nueva España, sino, sobre todo, en el hecho de que éstos pudieron alcanzar muy pronto los cargos directivos que por lo común tenían vedados en otras órdenes. Los demás mendicantes sufrieron un proceso similar, aunque mucho más lento e insignificante, y aun la misma Compañía de Jesús, reacia a la admisión de novicios locales y sumisa a las directrices de Roma, terminó por adquirir cierto grado de "criollización".

En el caso de los agustinos, resalta Rubial que los conflictos por la alternativa no se produjeron cuando había abrumadora mayoría de criollos, sino cuando los peninsulares lograban restablecer un precario equilibrio y luchaban por recuperar remotas prerrogativas. Los frailes nacidos en la Nueva España, procedentes de las familias más distinguidas, estaban unidos por lazos de parentesco con propietarios y encomenderos que tenían intereses particulares en las mismas regiones en que la orden agustina ejercía su ministerio; esto fue causa de una permanente preocupación de las autoridades, que veían la posibilidad de que los frailes empleasen su influencia en beneficio de sus familiares.

En la labor evangelizadora, los agustinos se amoldaron al patrón

diseñado por los franciscanos, y a las normas establecidas en juntas y sínodos provinciales por la jerarquía ordinaria. La mayor parte de los frailes ordenados vivían en comunidades indígenas, muy diseminadas, en conventos habitados por dos o tres religiosos. En cambio, en las ciudades de españoles el número de hermanos legos y de novicios estudiantes era muy elevado. Las reuniones periódicas o capítulos de la orden eran la base de su organización, que marcaba notables diferencias entre los conventos rurales y los urbanos.

Como los demás evangelizadores, los agustinos organizaron su labor misional por el sistema de cabecera de doctrina-visita, que respondía a la división prehispánica de cabecera-sujeto y hacía más fácil el control de los nuevos cristianos. En cuanto a sus relaciones con las autoridades, las provincias agustinas de la Nueva España defendieron siempre su independencia de las autoridades eclesiásticas seculares, escudadas en los privilegios de la orden, al mismo tiempo que lograban cierta autonomía de sus superiores españoles en virtud de su especial dedicación a la labor misionera.

Ambiciones personales, pugna entre facciones y abandono de las tareas apostólicas, fueron signos del relajamiento general que afectó al clero novohispano a fines del siglo XVI y que es patente dentro de la orden agustina. Denunciada esta situación por los visitadores, el poder creciente de los provinciales anulaba todo intento de corrección. Por otra parte, las autoridades seculares veían impotentes el peligroso crecimiento de una congregación en la que los criollos habían logrado tal preeminencia. El problema se acentuó desde los años de gobierno del virrey Enríquez (1568-1580), quien en todos los terrenos pretendió implantar un régimen reformador, que protegiese los intereses de la corona y que fracasó en su intento de reducir la importancia de la orden de San Agustín.

Geográficamente los agustinos se extendieron en tres líneas de influencia: meridional, por el extremo oriental del actual estado de Auerrero, Morelos y sur de Puebla; septentrional, destinada a la evangelización de los otomíes del actual estado de Hidalgo; y occidental, desde México a Michoacán, con establecimientos en el actual estado de México, en un eje que estaba rodeado por conventos franciscanos.

La compleja situación de las casas de formación de la orden se explica por la variedad de funciones que desempeñaban. Los noviciados, inicialmente dispersos por varios conventos, terminaron por concentrarse en México, Puebla y Valladolid, en donde residían los mejores maestros y las autoridades internas. En cambio los estudios se instalaron indistintamente en conventos rurales y urba-

nos, si bien estos últimos tuvieron una vida más próspera y estable. Las necesidades de aprendizaje de lenguas indígenas y de penetración misionera en determinadas regiones fueron motivo suficiente para el establecimiento de cátedras temporales, que desaparecían tan pronto como se consideraba que no eran necesarias.

Si bien la enseñanza de la doctrina cristiana constituía el núcleo del trabajo evangelizador, la actividad de los frailes en los conventos rurales abarcaba todos los aspectos de la vida de las comunidades: aprovechamiento de las tierras comunales, introducción de nuevos cultivos, cría de animales domésticos, control de las cajas de comunidad, creación de hospitales y escuelas y dirección del funcionamiento de los cabildos indígenas. Al mismo tiempo, en las ciudades de españoles, los conventos más ricos y poblados participaron activamente en la vida social y política del virreinato, a través de las celebraciones litúrgicas, dirección de cofradías, colaboración en la vida académica universitaria y aproximación a los virreyes por el confesionario y la dirección espiritual.

El interesante panorama de la vida en los conventos agustinos y de los problemas domésticos ventilados en sucesivos capítulos provinciales se completa con un largo capítulo (más de la cuarta parte del libro) destinado a describir la organización económica. La abundancia y variedad de ingresos correspondientes a conventos rurales y urbanos adquiere especial relieve al contrastarse las cifras recaudadas con el número de religiosos residentes en ellos y con los gastos necesarios para el mantenimiento. Contribuciones, limosnas, rentas, trabajo de los indios y granjerías, no sólo aparecen como referencias económicas, sino también como indicadores de una forma de intervención de los religiosos sobre su entorno social; una forma más efectiva y gravosa que las funciones litúrgicas y los actos de piedad.

Un epílogo demasiado breve y conciso nos deja la impresión de ser más bien el prólogo de algo más que se pudo haber dicho como recapitulación final. Un exceso de modestia ha impedido al autor dar mayor lucimiento a las conclusiones, porque la información proporcionada a lo largo de los cinco capítulos, los problemas planteados y las interesantes explicaciones propuestas, merecían una exposición final más minuciosa y contundente. Quizá el autor la dejó pendiente para un próximo volumen que se anuncia, con el desenvolvimiento de la orden agustina hasta el final del virreinato.

La atinada selección bibliográfica proporciona una referencia suficiente del material impreso disponible sobre el tema, pese a que el tiempo transcurrido desde la entrega del manuscrito a la impren-

ta, en el año 1982, ha sido motivo de que no aparezcan mencionados en la bibliografía, ni citados en la lista inicial de autores de la orden algunos trabajos importantes, como el libro de Alipio Ruiz Zavala, aparecido en 1984.* Con ser el libro de Ruiz Zabala una excelente recopilación de datos acerca de la orden agustina en México, no hay motivo para lamentar que Antonio Rubial no haya tenido oportunidad de consultarlo, puesto que la selección de material documental, realizada en archivos europeos, norteamericanos y mexicanos, suple con ventaja el recurso de las referencias de segunda mano. Precisamente la abrumadora cantidad de documentos inéditos consultados es una de las más valiosas aportaciones de esta obra.

La serie de cuadros y mapas que integran los apéndices, resultan de gran utilidad como complemento del texto y como base de datos para consulta. Podríamos lamentar que el estudio se interrumpa en 1630, momento en el que comenzaba una nueva etapa en la vida de la orden. Pero bien podemos conformarnos, si ello ha servido para que dispongamos ya de esta primera parte, con la esperanza de que la segunda, que el autor ya ha concluido, tarde poco tiempo en llegar a nuestras manos.

Pilar Gonzalbo Aizpuru
El Colegio de México

Antonio Azuela de la Cueva: *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*. México, El Colegio de México, 1989, 278 pp., ISBN 968-12-0425-5.

Ni con el amplio estudio de Lewis Mumford, *The City in History* (1961), pueden declararse claramente establecidos los límites de la "historia urbana". Es inútil buscar sus fronteras en las de la sociología urbana. Quizá, como Max Weber creía, lo único común a todas las definiciones de ciudad es el de ser "hábitat concentrado"; por ello, el fenómeno urbano se nos escapa y nos invita a romper las barreras disciplinarias del análisis —por cierto, siempre artificiales. Conviven en la historia de lo urbano, entre otros, el punto de vista sociológico, el histórico, el antropológico y el económico. La historia urbana, al menos más implícitamente que mu-

* Ruiz Zavala, Alipio, O.S.A.: *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús*. México, Porrúa, 1984.

chas otras áreas de la historia, contiene una constante preocupación metodológica: ni el empirismo rampante ni el cliché de los "marcos teóricos" doctrinarios le alivian el problema del qué y cómo de su estudio; es necesario fabricarse un complejo, abigarrado y teóricamente consciente "punto vista", aunque éste nunca llegue a ser del todo explícito. *La ciudad, la propiedad privada y el derecho* de Antonio Azuela tiene, pues, relevancia para la historia urbana por constituir, ante todo, una propuesta de método, a pesar de no estar dirigida directamente al historiador.

Con todo, *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*, hay que decirlo de una vez, es un libro dispar. Aunque posee varias sugerencias interesantes, en general deja la impresión de desequilibrio. Está compuesto por dos partes: la segunda contiene el meollo de la propuesta del autor, en tanto que la primera presenta, por decirlo así, algunos "estudios jurídicos de caso". Los capítulos de la primera parte sin duda resultan de especial importancia para juristas, sociólogos y demógrafos. Sin embargo, no queda clara la lógica de la ordenación; se nos antojaría más apropiado un orden inverso, es decir, la inclusión del quinto capítulo como primero facilitaría enormemente al lector la comprensión de los capítulos de la primera parte. Tres anexos, además, concluyen este estudio; los tres constituyen textos netamente jurídicos (por citar uno, "Reglamento pro-mejoramiento de las colonias del Distrito Federal", 1941).

En la primera parte el autor se basa en la definición de propiedad privada como una relación social para llevar a cabo tres estudios específicos sobre una pieza jurídica, una investigación social y una relación de propiedad muy especial (la vivienda). Así, en el primer capítulo, Azuela de la Cueva hace un análisis triple de una pieza jurídica (La Ley General de Asentamientos Humanos de 1976), a saber: un estudio ideológico, otro coyuntural (de toma de decisiones políticas) y otro más desde el punto de vista del resultado más evidente de ese tipo de leyes: la planeación urbana. Posteriormente, el autor abandona lo puramente jurídico para referirse a "un proceso social mediante el cual se forman las nuevas relaciones de propiedad, y que transcurren, aparentemente, al margen del orden jurídico", es decir, la formación de las colonias populares en la ciudad de México (fraccionamientos, invasiones). Aquí, el autor resalta el importante papel desempeñado por el orden jurídico, no obstante que esos asentamientos estén en apariencia fuera de la ley, porque, desde el punto de vista sociológico, los actores sociales parecen elaborar un "cálculo jurídico" al igual que un "cálculo económico", como lo denomina Antonio Azuela; el "actor social"

no sólo tiene personalidad económica, sino ante todo, jurídica. Por último, el autor trata el tema del uso especial del suelo que constituye la vivienda *vis-à-vis* las ''relaciones de propiedad'' (especialmente las formas de vivienda-propiedad pública).

Para el historiador, *La ciudad, la propiedad privada y el derecho* puede ser, como he dicho, una sugerencia metodológica: la de tomar en cuenta el ''orden jurídico para cualquier análisis de la organización social y del espacio urbano'' (p.13) ya que ''el régimen jurídico de la propiedad es un *aspecto constitutivo* de las relaciones sociales de propiedad. Ésta no puede existir como relación social, si no existe también como relación jurídica. . .'' (p. 203). El origen y naturaleza de la propiedad privada ha sido una preocupación constante del análisis social y económico, y Antonio Azuela señala dos polos en este análisis: lo que el autor llama la perspectiva ''jurídico-política'' y la ''socioeconómica''. La primera es, según el autor, insuficiente para el análisis concreto del desarrollo histórico de la propiedad privada porque exagera el carácter casi ontológico de su aproximación. La segunda peca, para el autor, de menospreciar los ''aspectos jurídicos de la propiedad'' aunque favorezca los estudios empíricos, sociales y económicos. El libro propone la necesidad de unificar sociología y derecho en el estudio del fenómeno de la propiedad privada urbana, y es en la segunda parte de la obra donde el autor desarrolla detalladamente esta tesis.

Así, Antonio Azuela parte de lo inevitable de la interdisciplinariedad en el estudio de lo urbano y afirma que el campo de la sociología urbana (entendida como una compleja combinación de preocupaciones antropológicas, sociológicas e históricas por parte de la ciudad) y el de la disciplina jurídico-política no son, contra lo que se cree, excluyentes sino complementarios. La sociología urbana, según el autor, ha estado dominada por el materialismo histórico que generalmente ha menospreciado los aspectos jurídicos y políticos. Por ello, propone que lo adecuado sería un punto a mitad del camino entre las posiciones sociológicas (que el autor identifica indistintamente con materialismo histórico o economía política, marxismo de distintos matices) y la preocupación por lo jurídico. Un punto de análisis que considere, por lo tanto, los elementos socioeconómicos, la esencia de las relaciones de propiedad dentro del ámbito económico, y que también considere el importante papel que juega el corpus jurídico, no como una mera forma o reflejo del poder del Estado, sino como parte constitutiva de las relaciones de propiedad.

Antonio Azuela describe de paso varios ''paradigmas'' de inter-

pretación de lo urbano, pero lo hace tan de prisa que el paradigma de la "historia urbana", que, de acuerdo con el autor, en sus versiones recientes reduce la ciudad a ser el reflejo de una historia (p. 179), pasa casi inadvertido. El autor se refiere a matices e intentos, como el de David Harvey, de sintetizar materialismo histórico con urbanización, y los estudios históricos de los procesos habitacionales, donde la cuestión jurídica —según Antonio Azuela— se reduce a la intervención del Estado.[1] Sin embargo, *La ciudad, la propiedad privada y el derecho* se pone del lado del jurista y adopta como interlocutor directo a la sociología (más específicamente a la sociología marxista estructuralista, propia de los años setenta); acaso por ello tiende a perder de vista las verdaderas posibilidades de los análisis históricos de lo urbano. Es decir, la síntesis de aproximaciones que propone Antonio Azuela, por ausente que esté en los análisis propios de la sociología urbana de los años setenta, ha sido ya sugerida por la historia urbana. Ciudad y desarrollo industrial capitalista acabaron por ser cohistóricos, y ahora ya son inseparables; en esta cohistoria la cuestión de la propiedad privada del suelo urbano ha sido un tema constante del análisis, especialmente de la sociología de los últimos veinte años (véanse M. Castells y Ch. Topalov, entre otros). Por su parte, la "historia urbana" ha tocado, casi siempre indirectamente, el tema de la propiedad privada y la especulación del suelo al historiar, por ejemplo, las ciudades de fin de siglo, las del tipo de Coketown en *Hard Times* de Dickens.

La historiografía anglosajona, por ejemplo, parece dibujar el paso de la historia urbana como "biografías" multiabarcantes de ciudades a estudios de lo urbano como "sitio" de ocurrencia espacial de fenómenos sociales, políticos y económicos, y de ahí a lo urbano como proceso, es decir, la urbanización. En ese camino, contra lo que cree Antonio Azuela siguiendo a P. Abrams, la ciudad ha obtenido una personalidad histórica propia, ha rebasado aquello de ser simple reflejo de una historia social, política o econó-

[1] Sin minar la calidad del libro de Antonio Azuela, desmerece que no aparezca en su revisión bibliográfica la obra de David Harvey *Consciousness and the Urban Experience* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985). De éste, es especialmente importante el capítulo 1, "Money, Time, Space, and the City", donde Harvey resume mejor su propuesta analítica que comprende aspectos económicos, políticos, jurídicos e incluso de percepción cultural. Igualmente desmerecedor para el lector es la ausencia de la referencia completa a Schmill, 1985, que permitiría profundizar en la interesante noción de "semantización" del derecho, y que no aparece en la bibliografía.

mica (aunque tampoco ha dejado de serlo). De hecho, a veces se ha exagerado esta especificidad (véase a J. Jacobs, para quien la ciudad no es reflejo de una historia, sino que la historia es el reflejo del desarrollo de las ciudades).

El capítulo cinco constituye, sin lugar a duda, el corazón de la propuesta del autor. En dos páginas (pp. 203 y 204) Antonio Azuela acertadamente resume su propuesta metodológica: lo jurídico es constitutivo de las relaciones de propiedad; lo jurídico crea los actores sociales; el texto jurídico tiene riqueza de significados ("están marcados por la ideología, y la cultura jurídico-política de sus autores", p. 204) por lo cual exige ser interpretado; y, finalmente, en las sociedades contemporáneas existen muchos tipos jurídicos de propiedad porque existen formas variadas de propiedad, lo cual no "anula" sino "complica" la generalidad y exterioridad de los aspectos jurídicos de la propiedad urbana.

La ciudad, la propiedad privada y el derecho es sugerente para muchos enfoques de lo urbano. En México se está lejos de la abundancia en estudios históricos de lo urbano y, por lo tanto, en el campo de la consideración histórica de los procesos de urbanización, de planeación urbana y de desarrollo de barrios y viviendas, aportaciones como la de Antonio Azuela son bienvenidas. Con todo, el historiador debe estar al tanto de los axiomas implícitos en el argumento del autor. Su interlocutor constante, como ya lo señalamos, son las corrientes sociológicas marxistas que, como bien hace notar el autor, tendieron a sumergir en el mar de las "superestructuras" las cuestiones ideológicas, jurídicas y hasta políticas por considerarlas meras expresiones de esencias económicas; de ahí el deseo constante del autor de situar los aspectos jurídicos en el análisis sociológico. Ante ello, cabe señalar que, desde el punto de vista historiográfico, si bien para el historiador urbano resulta provocativa la propuesta de Antonio Azuela de considerar el aspecto jurídico de la propiedad urbana de la misma manera como, por ejemplo, la historiografía económica consideró los derechos de patentes, sin embargo, uno se podría preguntar si en el análisis histórico general no cuentan los aspectos discursivos, jurídicos e ideológicos. Quizá el camino de la historia sea contrario al que Antonio Azuela parece dibujar para la sociología: la historiografía profesionalizada tuvo como primera batalla la de librarse de las historias político-diplomáticas basadas en leyes y decretos como fuentes fundamentales. Lo que la propuesta de Azuela recuerda al historiador es la necesidad de reconsiderar lo jurídico a la luz de las nuevas (o resucitadas) visiones de las ciencias sociales (la

construcción de actores sociales, el análisis del discurso, etc.). Después de todo, los textos jurídicos no cesan de ser fuentes primarias para la escritura de la historia.

Mauricio TENORIO
Stanford University



CAHIERS DU MONDE HISPANIQUE ET LUSO-BRESILIEN

52

1989

SOMMAIRE

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION

Annie PARADIS, Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine à Toulouse (I.P.E.A.L.T.), 56, rue du Taur, 31069 Toulouse Cedex.

TRÈS IMPORTANT

Pour tout règlement, les chèques doivent être *libellés* et *envoyés* avec la commande au nom de : RÉGISSEUR DES PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIRAIL, 56, rue du Taur - 31069 TOULOUSE CEDEX
C.C.P. TOULOUSE 8620-29 E

Abonnement 1989 : France et Etranger : 160 F.
Prix du numéro : France et Etranger : 100 F.
Tables décennales 1963-1973 et 1973-1983 : 30 F.

NORMAS DE LA REDACCIÓN

1. Los autores enviarán DOS ejemplares de su colaboración: el original y una copia.

2. Los textos (incluyendo notas, citas y referencias bibliográficas) deberán estar mecanografiados en negro, a doble espacio, en papel tamaño carta (21.5 × 28 cms.), con márgenes de 3 cms. en los cuatro lados, y con paginación consecutiva.

3. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar preparadas para reproducción y numeradas consecutivamente. Irán en páginas separadas y su colocación en el texto se deberá indicar claramente.

4. Los cuadros y tablas se numerarán de modo consecutivo y su colocación en el texto se señalará claramente. Cuando su extensión lo requiera irán en páginas aparte.

5. Las notas se reducirán al mínimo, siguiendo el formato establecido por *Historia Mexicana*. Las notas irán al final del texto, con paginación corrida, antes de la bibliografía; estarán numeradas consecutivamente con números arábigos volados.

6. Todas las siglas y referencias que aparezcan mencionadas se incluirán completas al final del texto, en orden alfabético, en la sección SIGLAS Y REFERENCIAS; la paginación será corrida. En todos los casos se deberá seguir el formato ya establecido por *Historia Mexicana.*

7. El nombre del autor y el de la institución a la que pertenece se deberán indicar claramente. En los artículos, estos datos se colocarán al comienzo del texto, a la derecha, después del título; en los testimonios, notas, reseñas, etc., irán al final del texto, a la derecha.

8. No se admitirá ninguna colaboración que no se atenga a estas *Normas*. La redacción se reserva el derecho de corregir o ajustar el texto, en tanto no se altere su sentido.

9. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción. La aceptación de cada colaboración dependerá de la evaluación confidencial de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, la redacción decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo menor de un año.

10. Para evitar costos extra de impresión, no se aceptará ningún cambio en el texto después de aprobada la colaboración.

11. En ningún caso se devolverán los trabajos recibidos por *Historia Mexicana*.

12. *Historia Mexicana* no publica colaboraciones que hayan aparecido o estén por aparecer en otras publicaciones.

ADVERTENCIA: Se solicita que las editoriales y los autores que deseen enviar libros para reseña, lo hagan a la Redacción de la revista. Para tal fin se requieren DOS ejemplares de cada libro. Toda obra aparecerá citada anualmente en una lista de *Publicaciones recibidas*.

Beatriz Morán Gortari, ayudante de la redacción, y Sara Reséndiz, secretaria, colaboraron en la preparación de este número.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

Francisco CERVANTES: *Los militares, la política fiscal y los ingresos de la Iglesia en Puebla 1821-1847.*

Inés HERRERA CANALES: *Mercurio para refinar la plata mexicana en el siglo XIX.*

Robert H. JACKSON: *La dinámica del desastre demográfico de la población india en las misiones de la bahía de San Francisco, Alta California, 1776-1840.*

Robert J. KNOWLTON: *La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán.*

Gladys LIZAMA: *Los capitales zamoranos a principios del siglo XX.*

Leonor LUDLOW: *El Banco Nacional Mexicano y el Banco Mercantil Mexicano: Radiografía social de sus primeros accionistas (1881-1882).*

Carlos MARICHAL: *Las guerras imperiales y los préstamos novohispanos, 1781-1804.*

Francisco TÉLLEZ GUERRERO y Elvia BRITO MARTÍNEZ: *La hacienda municipal de Puebla, en el siglo XIX.*

Steven TOPIK: *La revolución, el estado y el desarrollo económico en México.*

Josefa VEGA: *Los primeros préstamos de la guerra de independencia, 1809-1812.*

Gisela von WOBESER: *La inquisición como institución crediticia en el siglo XVIII.*

